فلسفة المعتزلة

فلاسفة الإسلام الأسبقين

الجزء الأول

التوحيد

الله - العالم

تأليف

الدكتور ألبير نصري نادر

دكتوراه الدولة في الفلسفة من جامعة السربون

استاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب ببغداد

١٩٥٠

مطبعة دار نشر الثقافة

٨ شارع الراضي بمحرم بك بالاسكندرية

فلسفة المعتزلة

فلاسفة الإسلام الأسبقين

الجزء الأول

التوحيد

الله - العالم

تأليف

الدكتور ألبير نصري نادر

دكتوراه الدولة فى الفلسفة من السربون

استاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب ببغداد

مطبعة دار نشر الثقافة

٨ شارع الراضى بمحرم بك . بالإسكندرية

تنبيه

حررنا هذا البحث بجزئيه باللغة الفرنسية وكان موضوعا للرسالة الكبرى التي قدمناها للسربون بباريس بتاريخ ٢ يوليو سنة ١٩٤٩ للحصول على درجة الدكتوراه في الآداب (قسم الفلسفة) . أما الرسالة الثانية فكانت ترجمة فرنسية لكتاب الأنتصار للخياط المعتزلي مع مقارنة بين ماجاء في الكتاب من مسائل ورسالتنا عن فلسفة المعتزلة وكذلك مع بعض التعليقات .

أن كل ما كتب عن المعتزلة في الشرق والغرب لم يوضح بعد تماسك أرائهم لذلك أخذنا على عاتقنا نقل رسالتنا الفرنسية إلى العربية عساها أن تملأ فراغا في تاريخ الفكر الاسلامي .

لقد نشرنا في بعض المجلات [1] أجزاء من هذا البحث وها نحن اليوم نجمع كل ما نشر ونتممه ونقدمه للقارىء .

---

(١) مجلة الرسالة في اعدادها ٨٤٠ ـ ٨٤٥ ـ ٨٤٩ ـ ٨٥٠ ـ ٨٥٢ ـ ٨٥٤ ـ ٨٥٨ ـ مجلة الثقافة في عدديها ٥٨٦ ـ ٥٩٣ .
مجلة لواء الوحدة الاسلامية ببغداد في عدديها ٩ ـ ١٠ .

مقـــــدمة

في النصف الثـاني من القرن الأول للهجرة ـ بعـد ما أحرز الاسلام نصرا كبيرا وبعد ما اصطدم بشعوب مختلفة وبثقافات متنوعة ـ واجـــه ثلاث مسائل جوهرية وهي مشكلة الخـلافة ـ ثم مسألة قدرة الانسان على أعماله ومسألة نفي صفات الله .

بينما كانت مختلف الفرق الاسلامية يكفر بعضها البعض نجـد واصل بن عطاء وعمر بن عبيد رأسي المعتزلة ـ يأتيان بحل جديد فيه الكثير من التسامح فقالا أن المؤمن الذي يأتي بكبيرة هو في منزلة بين المنزلتين أي بين الكفر والايمان . ولما كان هذا الحل جديدا حينئذ ولم يقبله الحسن البصري وبعض اتباعه انعزل واصل وعمرو بن عبيد عنهم(١).

بجانب مسألة الخـلافة ـ وهي مسألة سياسية (٢) أراد المسلمون أن يصبغوها بطابع ديني ـ ظهرت مسألتان جوهريتان كادتا أن تزعزع الدين

---

(١) فيما يتعلق بأصل كلمة معتزلة أنظر : كتاب التنبيه ص ٣٨ ـ الشهرستاني : الملل والنحل على هامش ابن حزم ج ١ ص ٩٨ ـ ابن المرتضى المنية والأمل ـ أحمد أمين بك : فجر الاسلام ص ٣٥٦ . وزهدي جار الله : المعتزلة : الباب الأول .

(٢) نبحث هذه المسألة في الجزء الثاني من كتابنا هذا .

من أساسه . الأولى خاصة بقدرة الانسان على أعماله : هل هو مختار لها أم مجبور عليها ؟ إذا كان الانسان مختارا فهو محاسب على أعماله ولكن إذا كان مجبورا فأى مسئولية تقع عليه ؟ ولما كان الكتاب يتكلم عن العقاب والثواب ولما كان العقل يقبل ذلك لزم أن يكون الانسان مختارا وإلالم يعد الله عادلا فى توقيع العقاب أو منح الثواب . نهض المعتزلة يدافعون عن هذا الركن الأساسى فى مذهبهم وهذا ما سنبحثه فى الجزء الثانى الذى خصصناه « للعدل » .

والمسألة الثانية خاصة بصفات الله تعالى . نفت المعتزلة كل صفة عن الله وردت جميع الصفات إلى الذات خوفا من أن يؤدى الكلام فى الصفات إلى الشرك وهم يعتبرون أنفسهم المدافعين الوحيدين عن التوحيد التام ـ ومن جراء نفى الصفات ونفى كل مشابهة بين ذات الله وماهية المخلوقات قالت المعتزلة أن الانسان لا يمكنه أن يدرك ذات الله تعالى كل ما يعلمه هو أنه موجود لأنه منح الوجود فقط للمخلوقات التى كانت فى حالة العدم . هذا هو جوهر توحيد المعتزلة . وخصصنا له هذا الجزء الأول ـ نبحث فى الباب الأول من هذا الكتاب أراء المعتزلة الخاصة بنفى الصفات وفى الباب الثانى أرائهم الخاصة بالعالم المخلوق . فهذا الجزء بأكمله بحث فى التوحيد كما فهمه المعتزلة .

ويمكننا رد مذهب المعتزلة إلى أصلين كبيرين وهما التوحيد والعدل كما

وأنه يمكن أن ترد الى هذين الأصليين أيضا الأصول الخمسة المنوه عنها فى كتاب الانتصار [1] وفى كتب الفرق . وهذه الأصول الخمسة هى : أولا التوحيد . ثم العدل ومن هذا الأصل الثانى تتفرع الأصول الثلاثة الأخرى وهى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ـ الوعد والوعيد ـ المنزلة بين المنزلتين

ونحن خصصنا لكل من هذين الإصلين الكبيرين جزءا من مؤلفنا « فلسفة المعتزلة » . وبدأنا بالجزء الخاص بالتوحيد .

(١) الخياط : كتاب الانتصار ص ١٢٦ ـ نقلنا هذا الكتاب الى اللغة الفرنسية .

شيوخ المعتزلة

تذكر لنا كتب الفرق حوالى العشرين اسما من شيوخ المعتزلة ومعنى ذلك أن المعتزلة جميعا متفقون على الأصول الخمسة الجوهرية للمذهب. فقط يختلفون فى الفروع. واختلاف الرأى فى الفروع لا يعد خروجا على المذهب. فكل من أدخل تعديلا فى فرع من الفروع أو أتى بايضاح جديد فى أصل من الأصول كان شيخا وكون حلقة وصار له اتباع وأصحاب.

وأول ما ظهر الاعتزال فى البصرة ثم امتد من هناك الى بغداد وانتشر فى أنحاء العالم الاسلامى. ولكن ظلت البصرة وبغداد كالقلب النابض للاعتزال وفيهما توضح وتثبت وأزدهر. لذلك حصرنا البحث فى هذين الفرعين الأساسيين ولكل فرع منهما شيوخه المشهورون. وهم.

الفرع البصرة

اتباع واصل بن عطاء (المتوفى ١٣١ هـ - ٧٤٨ م) ويدعون بالواصلية.
اتباع عمرو بن عبيد (المتوفى ١٤٣ هـ ٧٦٢ م) ويدعون بالعمرية.
اتباع أبي الهذيل العلاف (المتوفى ٢٣٥ هـ - ٨٤٩ م) ويدعون بالهذيلية.
اتباع ابراهيم النظام (المتوفى ٢٣١ هـ - ٨٤٥ م) ويدعون بالنظامية.
اتباع على الأسوارى (معاصر للنظام) ويدعون بالأسوارية.
اتباع معمر بن عباد السلمى (حوالى ٢٢٠هـ - ٨٣٥م) ويدعون بالمعمرية
اتباع هشام الفوطى (المتوفى بين ٢٠٠ و ١٢٨ - ٨١٥ / ٧٣٢ م) ويدعون الهشامية.

اتباع عباد بن سليمان (المتوفى ٢٥٠هـ - ٨٦٤م)

اتباع عمر بن بحر الجاحظ (المتوفى٢٥٦ هـ - ٨٦٩ م) ويدعون بالجاحظية .

اتباع أبي يعقوب الشحام (صاحب أبي الهذيل متوفى بين ٢٢٨ و ٢٣٣ ٨٤٢/٨٤٧)ويدعون بالشحامية .

اتباع ابن علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي (المتوفى ٣٠٣ هـ - ٩٠٥ م) ويدعون بالجبائية .

اتباع أبي هاشم عبد السلام ابن الجبائي (م ٣٢١ هـ - ٩٣٣ م)ويدعون بالبهشمية .

الفرع بغداد

اتباع بشر بن المعتمر - مؤسس الفـــرع (متوفى ٢١٠ هـ - ٨٢٥ م) ويدعون بالبشرية .

اتباع ابي موسى المردار (المتوفى٢٢٦هـ - ٨٤١م) ويدعون بالمردارية

اتباع جعفر بن حرب (المتوفى ٢٢٦هـ - ٨٥١)

اتباع جعفر بن مبشر (المتوفى٢٣٤ - ٨٤٩م) ويدعون بالجعفرية

اتباع ثمامة بن الأشرس (المتوفى ٢١٣هـ - ٨٢٨م) ويدعون بالثمامية

اتباع ابي الحسين الخياط (المتوفى٢٩٠هـ - ٩٠٢م) ويدعون بالخياطية

اتباع ابي القاسم بن محمد البلخي الكعبي (المتوفى٣١٩هـ - ٩٣١م) ويدعون بالكعبيه

اتباع محمد بن عبدالله الاسكافي(المتوفى ٢٤٠هـ - ٨٥٤م) ويدعون بالاسكافية

وبجانب هذه الأسماء العشرين توجد اسماء لبعض كبار المعتزلة يذكرهم الخياط فى كتابه وان لم يكونوا حلقة خاصة بهم إلا أنهم اجتهدوا فى تثبيت المذهب وفى توضيح فكرة استاذهم . وأهم من يذكر الخياط هم : ابو عبد الرحمن الشافعي واحمد بن يحي بن عبد العزيز من اتباع احمد ابن ابى دؤاد صاحب بشر بن المعتمر ـ وابو عفان الرقى صاحب النظام وابو مجالد (احمد بن الحسين البغدادى) صاحب الجعفرين والمردار استاذ الخياط ـ وابو عبد الله الصيرفى صاحب معمر وابو زفر (محمد بن على المكى امام نيسابور) الذى كان يشاطر رأى هشام الفوطى .

ونذكر هنا أيضا ثلاثة من اتباع النظام وهم الفضل الحدبى واحمد ابن خابط ومويس بن عمران وهم من متطرفى المعتزلة حسب قول البغدادى[1] نفى ثالثهم الأصل القائل بالمنزلة بين المنزلتين وقال أولهم وثانيهم بالتناسخ لذلك نفتهم المعتزلة عنهم .

يرتب ابن المرتضى[2] المعتزلة طبقات كل طبقة تشمل المعتزلة المعاصرين لبعض وكان ترتيبه لهم هكذا :

أولا : **فرع البصرة**

الطبقة الرابعة : تشمل واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد

الطبقة الخامسة : عثمان الطويل والحسن بن زكوان

الطبقة السادسة : ابو الهذيل العلاف ـ النظام ـ الشحام ـ الفوطى ومعمر

---

(١) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٩٣ وما بعدها.

(٢) ابن المرتضى : المنية والأمل (باب المعتزلة) .

الطبقة السابعة : الجاحظ ـ الاسوارى وعباد بن سليمان
الطبقة الثامنة : ابو على الجبائى وابنه ابو هاشم

ثانياً : فرع بغداد

الطبقة السادسة : بشر بن المعتمر مؤسس الفرع
الطبقة السابعة : المردار ـ جعفر بن حرب ـ جعفـــر بن مبشر ـ ثمامة والاسكافى
الطبقة الثامنة : الخياط والبلخى

ويمكننا عمل الجدول الآتى لنبين الصلة بين الشيخ وأصحابه :

فرع البصرة

الحسن البصري

واصل بن عطاء (١٣١هـ) — عمرو بن عبيد (١٤٣)

عثمان الطويل — حفص بن سالم — الحسن بن ذكوان — خالد بن صفوان (١٣٣) — ابراهيم بن يحيي المدني

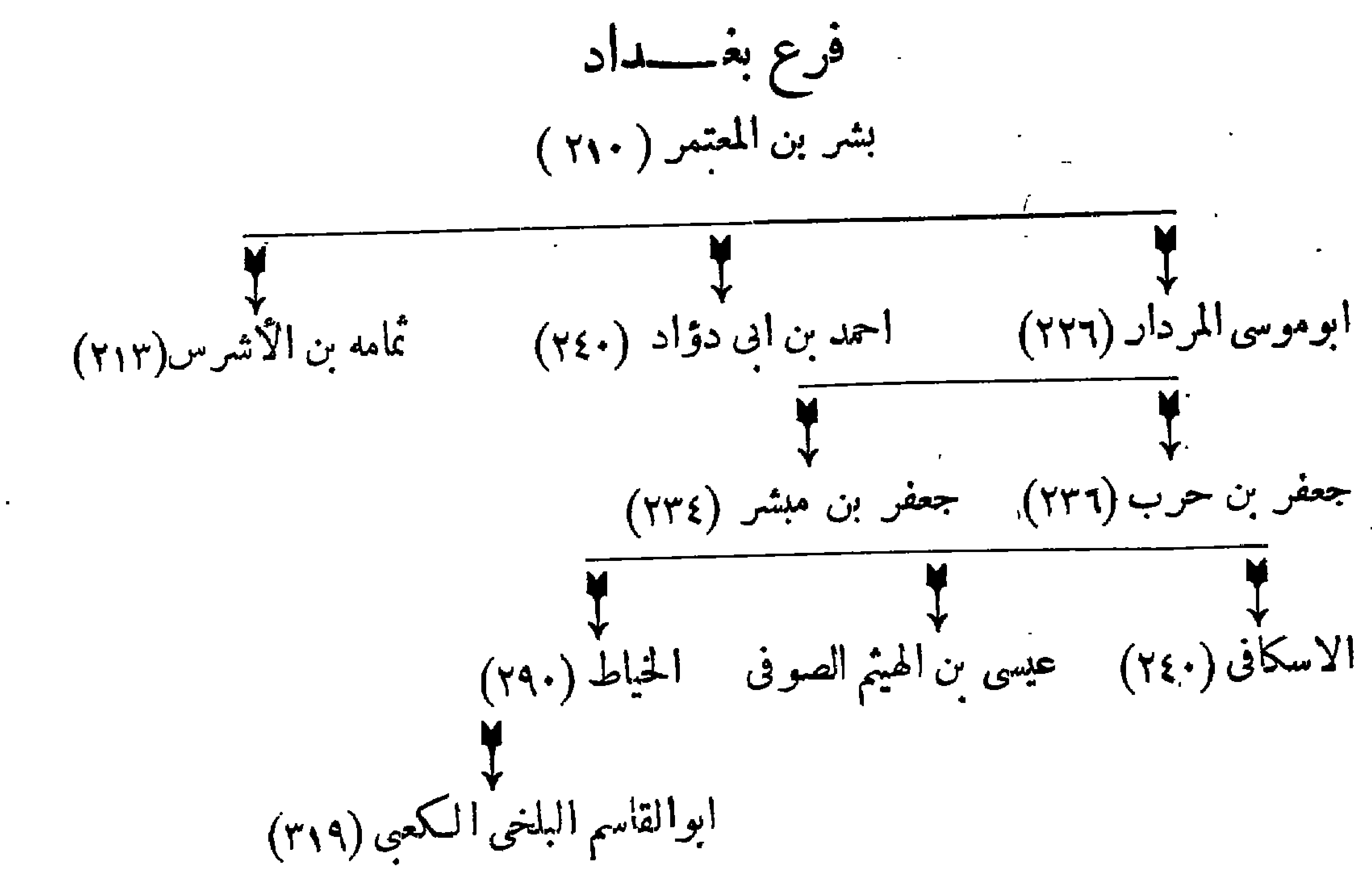
ابو الهذيل العلاف (٢٣٥) — ابو بكر الأصم — معمر بن عباد (٢٢٠)

النظام (٢٣١) — الشحام (٢٣٣) — الفوطي (٣١٨) — بشر بن المعتمر (٢١٠)
مؤسس فرع بغداد

الاسواري (٢٠٠)

الجاحظ (٢٥٦) — عباد بن سليمان (٢٥٠)

ابو علي الجبائي (٣٠٣) ← ابو هاشم الجبائي (٣٢١) ← ابو الحسن الأشعري


فرع بغـــداد
بشر بن المعتمر (٢١٠)
ابوموسى المردار (٢٢٦)
احمد بن ابى دؤاد (٢٤٠)
ثمامه بن الأشرس (٢١٣)
جعفر بن حرب (٢٣٦)
جعفر بن مبشر (٢٣٤)
الاسكافى (٢٤٠)
عيسى بن الهيثم الصوفى
الخياط (٢٩٠)
ابوالقاسم البلخى الكعبى (٣١٩)

قلنا أن المعتزلى هو من يقول بالأصول الخمسة فالشيخ هو أول من يلقن أتباعه هذه الأصول ثم يلقنهم معها ما تأثر به من ثقافات خارجية يونانية كانت أو هندية أو فارسية أو مسيحية . لذلك نلاحظ عند المعتزلة أفكاراً عديدة متنوعة تتعلق بجميع المسائل الدينية والخلقيـــة والطبيعية . فتراث المعتزلة غنى جداً وعلى الباحث المفكر استخلاص جميع هذه الأفكار التى لو جمعت ورتبت لظهرت لنا على شكل مذهب متماسك الأجزاء فيه من العمق ما يدهش الباحث .

وبعد هذا الجدول نقول كلمـــة عن تاريخ وتصانيف كل من هؤلاء المشايخ وذلك بقدر ما تسمح به المصادر القليلة التى وصلتنا عن المعتزلة .

أولا . فرع البصرة

١ ـ ابو حذيفة واصل بن عطاء الغزال (٨٠ - ١٣١هـ - ٦٩٩ - ٧٤٩م)

ولد فى المدينة سنة ٨٠هـ يقال أنه أخذ أصول الاعتزال عن ابى هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية بن على بن ابى طالب ثم ذهب إلى البصرة وأخذ يتردد على حلقة الحسن البصرى . ومن هنا نفهم لماذا امتنع واصل عن الحكم على فريقى الجمل وصفين .

وفى البصرة التقى واصل بمعبد الجهنى القـائل بقدرة الانسان على أعماله والتقى أيضا بالجهم بن صفوان الذى انكر صفات الله القديمة ـ فيكـون ابوهاشم ومعبد والجهم الينابيع الثلاثة التى استقى منها واصل اصول الاعتزال

تزوج واصل اخت عمرو بن عبيد الذى يعتبر أيضا مؤسسا للأعتزال[١] كان يتعثر على واصل لفظ حرف الراء فكان يتجنب هذا الحرف فى خطبه وفى حكمه التى وصلتنا بعض شذرات منها . كان طويل العنق . ولقب بالغزال لأنه كان يتردد على سوق الغزالين ويحسن على الفقيرات هناك . وكان غاية فى النزاهة .

مصنفاته : طبقات المرجئة . كتاب التوبة . كتاب المنزلة بين المنزلتين . خطبته التى أتت خاليه من حرف الراء . « معانى القرآن » خطبته فى التوحيد والعدل . الطريق لمعرفة الحقيقة . كتاب فى الدعوة . كتاب فى طبقات العلماء والجهلاء وكتاب فيما حصل بينه وبين عمرو بن عبيد[٢] الخ. يظهر أن صندوقين من مؤلفاته وصلت إلى ابى الهذيل .

صفاته : كان قوى الحجة . قوى الذاكرة يذكر بسرعة وبدون تردد آيات القرآن ليستشهد بها لمذهبه وكانت له سهولة كبيرة فى تفسير الآيات حسب مذهبه . وكان ملما بجميع المذاهب الجارية فى عهده .

أرسل واصل إلى بلاد المغرب أحد تلامذته عبد الله بن الحارث وهناك تبعه قوم كبير . وارسل الى خرسان حفص بن سالم ودار بينه وبين الجهم ابن صفوان نقاش طويل فى ترمز . وارسل القاسم الى اليمن وايوب الى الجزيرة والحسن بن زكوان إلى الكوفة وعثمان الطويل الى أرمينيا.[٣]

---

(١) الجاحظ : البيان والتبيين جـ١ ص٣٧
(٢) ابن النديم : الفهرست ــ ملحق سنة ١٨٨٩
(٣) ابن المرتضى : المنية والأمل ص١٨ و١٩ و٦١

هكذا كون واصل نواة كبيرة حوله وارسل مبعوثين الى جميع أنحاء الدولة الاسلامية لنشر الاعتزال . ويقال أن مدينة طهرت فى المغرب بالقرب من تلمسن كانت تعد ثلاثين الفا من اتباع واصل يعيشون فى خيم مثل العرب[١]

كان لواصل فى البصرة اتباع من بينهم بشر بن سعيد وابو عثمان الزعفرانى وأخذ ابو الهذيل عنهما الاعتزال . وكذلك أخذ عنهما بشر بن المعتمر مؤسس فرع بغداد [٢].

٣ عمرو بن عبيد بن باب (٨٠-١٤٤هـ - ٦٩٩-٧٦١م)

كان جده باب من رقيق كابل وهو من موالى بنى تميم لذلك قال البغدادى أن البدع فى كل دين لاتأتى إلا من أبناء الرقيق [٣] مما لاريب فيه أن الموالى ساهموا بقسط كبير فى تكوين الفرق الاسلامية فمثلا كيسان أحد موالى على بن ابى طالب أسس الفرقة المعروفة باسم الكيسانية القائلة بأن عليا وذريته هم الخلفاء الشرعيون الوحيدون .

اشتهر عمرو بزهده وبتقواه . كان يتردد على حلقة الحسن البصرى ولكن عندما اثيرت مسألة المؤمن الذى أتى بكبيرة انضم إلى واصل وقال بالمنزلة بين المنزلتين ويعتبر عمرو وواصل مؤسسى الاعتزال

---

(١) دائرة المعارف الاسلامية كلمة طهرت

(٢) الملطى : كتاب التنبيه ص ٣٠

(٣) البغدادى : الفرق ص ١٠٠

كان عمرو طليق اللسان يؤثر على مستمعيه حتى أنه كان يجعلهم يبكون - انحاز ليزيد الثالث الأموى المعتزلى الذى قام على الوليد الثانى الأموى .

لا نعرف شيئاً عن مصنفات عمرو .

٣ - أبو الهذيل محمد بن الهذيل العلاف (١٣٥-٢٢٥هـ=٧٥١-٨٤٢م) ويدعى أيضـــا أبو الهذيل بن مكحول العلاف وأبو الهذيل بن حمدان العلاف [١] .

أصـــله من البصرة كان مواليا لقبيلة عبد القيس . تاريخ ميلاده غير معروف بالضبط . البعض يقول أنه ولد عام ١٣١ هـ والبعض يقول عام ١٣٤ هـ وكذلك فيما يختص بتاريخ وفاته بعضهم يحدده عام ٢٢٧هـ والبعض عام ١٣٥ هـ [٢] . سمى بالعلاف لأن داره فى البصرة كانت فى العلافين وهى حى من أحياء البصرة .

ذهب إلى بغداد وتتلمذ لبشر بن سعيد ولعثمان الزعفرانى تلميذى واصل ابن عطـاء وأخـذ عنهما الاعتزال [٣] . بلغ ذروته فى أيام المأمون الذى دعاه إلى قصره فى بغداد سنة ٢٠٤ كما أنه دعى أيضـــا النظام حتى يجادلا أنصارهما وأعداءهما . وكان أبو الهذيل قوى الحجة وكان يذكـــر عدداً كبيرا من الأشعار فى مجادلاته .

كان ملما بالفلسفة اليونانية وأدهش النظام الذى كان يعتقد أنه عارف

---

(١) ابن حزم : الفصل ج ٤ ص١٤٦ ــ ابن النديم : الفهرست ملحق ص١

(٢) ابن المرتضى : المنية ص٢٥ ــ ٢٨، المسعودى : مروج الذهب ج٢ ص٣١٧

(٣) اللطى : كتاب التنبيه ص٣١ ــ الجرجانى : شرح المواقف ص٦٢

بدقائق الفكر اليونانى إذ أنه درس الفلسفة اليونانية فى الكوفة ولكن اتضح له من نقاشه مع أبى الهذيل أن هذا الأخير أعلم منه بهذه الفلسفة . ـ ونذكر هنا أن حركة الترجمة بلغت أوجها فى عهد المأمون ـ ومما لاشك فيه أن تكوين أبى الهذيل الفلسفى ساعد كثيرا فى وضع أسس الاعتزال .

مصنفاته : يقال أنه كتب ١٢٠٠ رسالة ضد أعدائه . وكتاب الحجج الذى ألفه يبحث فى أصــــول الاعتزال ، ويقال أنه كتبه فى عهد هارون الرشيد وكانت المعتزلة تميز أتباعها من أعدائها بسؤالها للناس خفية : هل قرأتم الأصول الخمسة ؟ فاذا كان الجواب بالإثبات فهموا أن المجيب معتزلى[1] ويقال أنه كتب للشعب رسالة فى العدل والتوحيد والوعيد . والاسفرائينى يذكر له كتاب الأعراض[2] .

صفاته : يقول الجاحظ فى كتابه « البخلاء » أن أبى الهذيل أبخل المعتزلة كما أنه كان أسلم الناس صدرا وأوسعهم خلقا وأسهلهم سهولة .

٤- ابو اسحاق ابراهيم بن سيار النظام (١٦٠-٢٢١هـ=٧٧٥-٨٤٦م)

ولد فى البصرة حوالى عام ١٦٠ هـ[3] كان مواليا للزيادين فى البصرة حسب مايذكره ابن المرتضى[4] . بدأ فقيرا وكان ينظم الخرز . وتتلمذ

---

(١) ابو المعين ميمون النسفى (المتوفى ٥٠٨هـ) بحر الكلام مخطوط رقم ٥١٤ (عقائد) فى المكتبة التيمورية . المكتبة الاهلية القاهرة ص٣٤

(٢) الاسفرائينى : التبصير فى الدين ص٤٤

(٣) أنظر كتاب الدكتور محمد عبد الهادى ابو ريده : ابراهيم بن سيار النظام (المقدمة)

(٤) ابن المرتضى : المنيــة والأمل ص٨ ولكن ابن حزم فى كتابه الفصل جـ ٤ ص١٤٧ يقول أنه كان مواليا لبغير بن الحارث بن عبد الدبانى

لخاله أبي الهذيل وعنه أخذ أصول الاعتزال وكان يستصحبه فى تنقلاته ويحضر مجالسه ويستمع إلى مناظراته.

عاشر المانوية فى صباه ثم ملحدة الفلاسفة ولا سيما هشام بن الحكم الرافضى وقرأ كتب الفلاسفة [١] فكان ملما بجميع الأقوال المضادة للاعتزال.

دعاه المأمون إلى مجلسه وناظر العلماء. زار القسم الشرقى من الدولة الإسلامية واتصل بالثقافة الفارسية والهندية ولمس أثر الفلسفة اليونانية فى بلاد الفرس وأيضا أثر المسيحية فيها زار الأهواز من أهم المدن فى الدولة الساسنية ومركز النساطرة حيث كان يوجد عدد كبير من المؤلفات اليونانية والسريانية. وفى بغداد تعرف على حنين المترجم الشهير الذى كان على رأس «بيت الحكمة» وطالع ترجمة المؤلفات اليونانية. يدعى النظام بالبلخى [٢] وهذا ماجعلنا نعتقد أنه من بلخ وبلخ كانت مركزا مهما للثقافة اليونانية والهندية (البوذية) وكانت تلتقى فيها ديانات عديدة من مانوية ومسيحية وزردشتية. وسكان هذه المدينة من البوذيين كانت لهم نفس الحقوق التى للمسلمين. وفى بلخ أعدت الثورة التى قلبت الدولة الأموية وجعلت العباسيين يحلون محلها [٣]. وكذلك نفهم ميل النظام إلى الفلسفة إذ أنه عاش فى بقعة تقابلت فيها مختلف الثقافات والديانات.

---

(١) الشهرستانى: الملل جـ١ ص ٦٠ — ابن المرتضى: المنية ص٢٩
(٢) ابن خلكان: كتاب الوفيات جـ٢ ص٤٩
(٣) بدأت الثورة العباسية فى شمال الامبراطورية الاسلامية أعنى فى بلاد فارس واستوزر الخلفاء العباسيون البرامكة الذين هم من أهل فارس واجتهد البرامكة فى نشر ثقافتهم =

إن النظام بالرغم من اسلامه بقى متأثرا بثقافته الأولى [١] ونحن نلحظ أثر هذه الثقافة فى آراءه .

صبره على التجربة

شارك الأمير الهاشمى العباسى محمد بن على بن سليمان فى تجاربه على الحيوانات : فراقبا مثلا مفعول الخمر على الابل والخيل والغزال والكلب والنسر والأفاعى ولم يجدا أملح سكرا من الظبى . ثم راقبا مفعول الجمر على الظليم الذى كان يبتلع الجمر ثم قدما له أوانى الحديد المحمية فابتلعها الظليم بدون أى أذى وأخيرا قدما له سكينا محميا فابتلعه ولكن طلع طرف السكين من موضع مذبحه [٢] .

كان النظام أبعد مايكون عن الخرافات يحارب أوهام العوام ويبحث الأمور بعقله . كان حاد الذكاء كغالب أبناء الموالى ،

= الأصلية وكان لهم ميل قوى نحو المعتزلة وكانوا يعطفون عليهم . ثم أن والدة المأمون كانت فارسية وكذلك والدة المعتصم ووالدة الواثق كانت يونانية تدعى كراتيس والمعتزلة أغلبهم موالى من أصل فارسى كانوا يعتبرون أنفسهم أرقى من العرب وكانوا يعتزون بثقافتهم القديمة

(١) ان واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وابا الهذيل والنظام ومعمر والجبائى وابنه كانوا مواليين أعنى ليسوا من أصل عربى

وكانت توجد صلة قرابة بين أغلب مشايخ المعتزلة . تزوج واصل أختا لعمرو بن عبيد وتزوج ابو الهذيل اختا أخرى — وتزوج والد النظام اختا لأبى الهذيل (ابن المرتضى : المنية والأمل ص١٩ و٢١) — وكانت مساكن المعتزلة متجاورة — ويقول المقريزى فى خططه ان النظام حرم زواج الموالى من العرب حفظا لنقاوة دم الموالى .

(٢) الجاحظ . كتاب الحيوان جـ٢ ص ٨٣ و٨٤ وجـ٤ ص١٠٦

مصنفاته

يذكرون له : كتاب الذرة[١] . كتاب فى الحركة [٢] . الرد على المانوية[٣] . كتاب العالم [٤] . كتاب فى التوحيد [٥] . كتاب النكت [٦] .

صفاته

يقال أن الجاحظ قال أن السلف زعموا أن كل الف عام يظهر رجل لانظير له فاذا صدق هذا الزعم كان النظام هذا الرجل للالف عام هذه[٧] والجاحظ يصف أستاذه النظام وصفا مسهبا [٨] .

٥ ـ ابو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الجاحظ (١٥٩ - ٢٥٦ ﻫ = ٧٧٥ - ٨٧٢ م).

كان مواليا لقبيلة كنانة ويقول أحد أقاربه أن جد الجاحظ كان عبداً يدعى فزار وأنه كان جمالا لعمر بن كالأ من قبيلة كنانة [٩] ولد الجاحظ فى البصرة حوالى ١٥٩ ﻫ . بدأ فقيرا فى الحياة مثل جميع الموالى . وأخذ

---

(١) الاشعرى مقالات ص ٣١٦ و ٣١٧

(٢) نفس المصدر ص٣٢٤ و ٣٢٥

(٣) البغدادى • الفرق ص١١٧

(٤) الخياط . الإنتصار ص١٧٢

(٥) نفس المصدر ص١٠ و١٤

(٦) ابن ابى حديد • شرح نهج البلاغه ج٢ ص٤٨

(٧) ابن المرتضى . المنية ص٢٩

(٨) الجاحظ . الحيوان ج٣ ص٨٣

(٩) ابن العنبري : طبقات الأدباء ج٦ ص٥٦

الأدب فى البصرة عن ابن عبيد والأصمعى وأبى زيد الانصارى . وأخذ الاعتزال عن النظام . كان له ميل كبير للمطالعة : لم يبدأ فى مطالعة كتاب إلا وانتهى منه وكان يمضى أياما بطولها عند الكتبية يطالع المخطوطات

بعدما طالع الخليفة المأمون كتابه « فى الامامة » دعاه إلى قصره وفى بغداد درس الفلسفة اليونانية عن بعض المتكلمين وعن حنين بن اسحق كما وأنه ألم بالفكر الفارسى بفضل ماكتبه ابن المقفع ويقال أنه كان يتقن اللغة الفارسية .

بدأت ثروته لما اتصل بمحمد بن عبد الملك الزيات وزير المعتصم والواثق زار حينئذ الجاحظ دمشق وانطاكية والعسكر (مصيف الخلفاء فى سمرا) واكتسب هكذا خبرة كبيرة باتصاله بشعوب مختلفة وشاهد عن كثب حضارات مختلفة ـ ودون كل ذلك فى مؤلفاته المتنوعة التى أتت كموسوعة أو دائرة معارف فى عهده ـ عمر الجاحظ حوالى ٩٦ سنة : ولد فى عهد المهدى (١٥٩هـ) وكان شابا فى عهد هارون الرشيد وحضر الخلاف بين الأمين والمأمون وكان كهلا لما بلغت المعتزلة اوج مجدها فى عهد المأمون وفى عهد المعتصم شاهد الاتراك يتغلبون على الفرس وتنعم بالامتيازات التى كان يمنحها الواثق للمعتزلة ورأى قوة المعتزلة تضعف فى عهد المتوكل وكان سيناله ما نال الوزير الزيات عام ٢٣٣هـ لو لم ينل رضى القاضى احمد ابن ابى دؤاد المعتزلى وعدو الزيات ـ وفى عهد المستنصر والمستعين والمعتز كان الجاحظ مفلوجا مريضا وتوفى فى عهد المهتدى (عام ٢٥٦هـ ـ ٨٦٩) وهكذا تاريخ حياة الجاحظ هو تاريخ قرن بأكمله وهو من أزهر قرون الاسلام

لم يقبل الجاحظ ولا وظيفة ولم يتعاطى أية مهنـــة بل كان يعيش من الصدقات التى كانت تصله من الذين كان يقدم لهم مؤلفاته .

مصنفاته : يغلب عليها الطابع الأدبى ويمكن تصنيفها هكذا :

(١) المصنفات **الدينية** : كتاب الحجج فى النبوة ـ كتاب المعـرفة ـ كتاب خلق القـــرآن كتاب الرد على المشبهة ـ كتاب الرد على النصارى ـ كتاب الوعد والوعيد ـ كتاب الرد على الجهمية ـ وكتاب الامامة ـ كتاب فضيلة المعتزلة (٢)

المصنفات **الاجتماعية** : كتاب العـــرب والموالى ـ كتاب العرب والاعجام ـ يحاول المؤلف تحديد مكانة كل من هذين الجنسين الرئيسيين فى الاسلام ـ كتاب القحطانيين والعدنانيين وكتاب البـــلدان ـ مصنفات **التاريخ الطبيعى** : كتاب الزرع والنخل ـ كتاب الصرحاء والهجناء ـ كتاب السودان والبيضان ـ كتاب السودان والحمران ـ كتاب النساء وفيه يبين الفرق بين الرجل والمرأة ـ كتاب الحيوان وهو الأول من نوعه فى اللغة العربية ـ والمؤلف لا يذكر فقط الحيوانات الكبيرة بل يتحدث أيضا عن الحشرات والحيوانات الصغيرة ـ مصنفات **علم النفس** كتاب المسائل ـ وهو يبحث فى بعض المسائل مثل : هل يجب اعتبار الغيرة طبيعة فى الانسان أم مكتسبة من المدنية ؟ ـ مقال فى الحاسد والمحسود ـ كتاب افعال الطبائع

---

(١) يذكره الخياط فى كتاب الانتصار

وكتاب « الأخلاق » وفيه يبحث بعض طبقات المجتمع . الخ . مصنفات أدبية كتاب البيان والتبيين وهو آخر ما كتب .

٦ - ابو يعقوب يوسف بن عبدالله بن اسحاق الشحام
(١٥٣ - ٢٣٣هـ - ٧٦٧ - ٨٤٧م)

ويسميه الملطى : على بن محمد الشحام

اصله من البصرة وكان أحدث تلامذة ابى الهذيل - استخدمه القاضى ابن ابى دؤاد فى عهد الواثق (٢٢٨ — ٢٣٣ هـ) — وفى بغداد اطلع على الثقافة اليونانية اذ طالع الترجمات التى كانت تكتب فى بيت الحكمة كان أول معتزلى أحدث القول بالعدم — الشحام كان استاذا لأبى على الجبائى - - لا نعرف شيئا عن مصنفاته ولكن لما كان يدافع بشدة عن قوله بالعدم صونا للتوحيد فمن المحتمل أن تكون مصنفاته خاصة بهذا الموضوع

٦ - ابو على عمر بن قائد الأسوارى المتوفى حوالى ٢٠٠ هـ

أصله من اصفهان فى بلاد فارس . كان مواليا . تردد على حلقه ابى الهذيل ثم تتلمذ للنظام — تعمق فى مسألة قدرة الله —

٨ - هشام بن عمر الشيبانى الفوطى المتوفى حوالى ٢١٨ هـ

سمى بالفوطى أما لأنه كان يلبس الفوطه وهى نوع من الملابس أما لأنه كان يبيعها — أصله من البصرة — دعاه المأمون الى بغداد وكانت المعتزلة قد بلغت أوجها . وكان الفوطى متعصبا للمعتزلة لدرجة أنه كان يبيح قتل

أعداء المعتزلة والاستيلاء على أموالهم عنوة لأنه كان يعتبرهم كفارا [1]

٩ - ابو عمر بن عباد السلمى (المتوفى حوالى ٢٢٠ ه)

من موالى بنى سالم. كان معاصرا لابى الهذيل وللنظام - أخذ الاعتزال عن عثمان الطويل - كان شيخ بشر بن المعتمر مؤسس فرع بغداد عاش فى عهد هارون الرشيد ولا يعلم بالضبط تاريخ وفاته - كان أول من تكلم بالمعانى - تأثر بالفلسفة اليونانية [2]

١٠ - ابو على بن عبد الوهاب بن سالم الجبائى (٢٣٥ - ٣٠٣ ه)

ولد فى جبا فى الخوزستان سنة ٢٣٥ ه ثم جاء الى البصرة وتتلمذ للشحام ثم ذهب الى بغداد وكان يتردد على ابى . . . الضرير. امتاز بفضله وعلمه زار العساكر (مصيف الخلفاء) أوصى ابنه أبا هاشم بأن يدفنه فى العساكر ولكن ابنه لم يعمل بهذه الوصية ودفن والده فى جبا فى نفس المقبرة التى دفنت فيها جدته ووالدته [3] - كان من أكبر معتزله البصرة وقام فيها حتى مماته سنة ٣٠٣ ه. ومن تلامذته الأشعرى.

مصنفاته

ألف كتابا فى الأصول ونقد ابن الراوندى الملحد - ونقد الاشعرى

(١) أنظر ابن المرتضى. المنية والأمل ص ٤٠ و ٣٥ والشهرستانى الملل ج ١ ص ٨٠ وجلدزيهر. العقيدة والشريعة ص ٩٧

(٢) الشهرستانى. الملل ج ١ ص ٧٣ وما بعدها

(٣) ابن النديم. الفهرست ص ٦ — الملطى. التنبيه ص ٣٢

كتابه فى الأصول ـ ويقال أنه كتب تفسيرا للقرآن بلغته الأصلية (لغة أهل جبا) وفقدان هذا الكتاب يعد خسارة كبيرة من الجهة اللغوية ويقال أنه كتب حوالى اربعين الف ورقة فى الكلام (١)

١١ ـ ابو هاشم عبد السلام بن محمد الجبائى (المتوفى سنة ٣٢١ هـ)

جاء البصرة سنة ٣١٤ هـ كان ذكيا فصيحا. تتلمذ له ابن عباد وزير البويديين المشهور فكانت المعتزلة تجل ابا هاشم وتعتبره شيخها اشتهر ابو هاشم خصوصا بكلامه فى الاحوال .

مصنفاته : كتاب الجامع الكبير ـ كتاب الابواب الصغير ـ كتاب الأبواب الكبير ـ كتاب الانسان ـ كتاب العوض ـ كتاب المسائل العسكرية ـ كتاب النقد (وهو نقد كتاب ارسطو الكون والفساد) . كتاب الطبائع ـ كتاب الاجتهاد يقال أنه كتب حوالى ١٦٠ مؤلفا (٢)

١٢ ـ عباد بن سليمان الصمرى (المتوفى حوالى ٢٥٠ هـ)

يقال له عباد أو عباد والاسمان واحد عند العرب . كان صاحب هشام الفوطى ـ نقد ابو هاشم الجبائى كتابه المسمى الأبواب (٣) ـ كانت له مناظرات مع عبد الله بن كلاب القطان (احد اتباع الحشويه القائل بان كلام الله هو الله) فأتهمه عباد بأنه يشاطر اعتقاد النصارى فى كلمة الله .

---

(١) دائرة المعارف الاسلامية . جبا ـ والملطى . كتاب التنبيه ص ٣٢
(٢) الملطى . التنبيه ص ٣٢
(٣) ابن المرتضى . المنية ص ٤٤

يذكر ابن النديم عن ابن كلاب فيقول : قال ابو العباس البغاوى: دخلنا عند بيثون المسيحى الذى كان فى القسم الغربى من حى اليونان واثناء الحديث سألته عن ابن كلاب فأجابني :رحمه الله عبد الله (ابن كلاب) أنه كان يسكن بالقرب مني وكان يجلس فى هذا الركن (وأشار الى أحد أركان البيعة) وعلمته أن كلمة الله هى الله. لو عاش لكنا جعلنا المسلمين نصارى . ويضيف البغاوى قائلا : سأل محمد بن اسحق التلقانى بيتون هذا السؤال : ما رأيك فى المسيح ؟ فأجاب : رأيي فيه رأى أهل السنة فى القرآن (اعنى أنه غير مخلوق)

ويقال أن ابن كلاب كتب كتاب الصفات ـ كتاب خلق الأفعال ـ كتاب الرد على المعتزلة — وتوفى ابن كلاب عام ٢٤٠ هـ .[1]

من هنا يتضح لنا مجهود عباد بن سليمان ومجهود المعتزلة فى الدفاع عن قولهم فى خلق القرآن منعا من أن يؤدى الكلام بقدم القرآن الى الأعتقاد المسيحى بأن المسيح كلمة الله الأزلية .

ثانيا فرع بغداد

١٣ - أبو سهل بشر بن المعتمر (المتوفى بين ٢١٠ هـ و ٢٢٦ هـ)

أصله من بغداد . ذهب الى البصرة حيث التقى ببشر بن سعيد وابى عثمان الزعفرانى من أصحاب واصل بن عطاء . وأخذ الاعتزال عنهما . كان لبشر أتباع كثيرون . ولما سجنه هارون الرشيد الذى كان مناهضا

---

(١) ابن السبكى . طبقات الشافعية جـ٢ ص ٥١

للمعتزلة أخذبشر يقول الشعر فى السجن ، فقال حوالى أربعين الف بيتا فى العدل والتوحيد والوعيد (وهى أصول الاعتزال) وأخذ القوم يرددون هذه الأشعار فى كل مكان . ولما قيل للرشيد أن بشر فى سجنه اخطر مما كان حرا اطلق سراحه (١)

ويعتبر بشر مؤسس علم البلاغة ويسرد لنا الجاحظ فى صفحة من كتابه البيان والتبين النصح التى يعطيها بشر للكاتب (٢)

أما بخصوص أراءه فكان أول من تكلم فى التولد ودافع عن العقل دفاعا قويا (٣) — من أشهر اصحابه نذكر أبا موسى المردار — ثمامة — واحمد بن أبي دؤاد —

١٤ - أبو موسى عيسى بن صبيح المردار (المتوفى ٢٢٦ ه)

اليه يرجع الفضل فى انتشار الاعتزال ببغداد بشخصيته الزاهدة الورعة الناسكة . حضر مجلسه يوما أبو الهذيل العلاف فسمع قصصه بالعدل وحسن ثنائه على الله ووصفه له بالاحسان الى خلقه والتفضل على عبيده واساءتهم الى أنفسهم وتقصيرهم فيما يجب لله عليهم فبكى وقال : هكذا شهدت مجالس اشياخنا الماضين من أصحاب أبي حذيفة وأبي عثمان (٤) . سمى أبو موسى راهب المعتزلة لزهده وكان يتقشف مثل رهبان النصارى (٥)

(١) الملطى . التنبيه ص ٣٠
(٢) الجاحظ . البيان والتبيين ج ١ ص ١٠٤
(٣) الجاحظ . الحيوان ج ٦ ص ٩٥
(٤) الخياط . الانتصار ص ٦٧
(٥) الاسفرائيني . التبصير فى الدين ص ٤٧

ولما حضرته الوفاة أوصى ألا يورث ورثته من تركته وأن يفرق ماخلف على المساكين فقيل له فلم ذلك ؟ فذكر أن ماله لم يكن له وأنه كان للفقراء فخانهم اياه ولم يزل ينتفع به طول حياته (١)

غال فى الاعتزال غلوا شديدا يمعن فى تكفير الناس فلم يسلم من تكفيره إلا القليل حتى بعض المعتزلة لم يسلم من تكفيره(٢) سأله ابراهيم بن السندى مرة عن أهل الأرض جميعا فكفرهم فقال له ابراهيم : الجنة التى عرضها كعرض السماء والأرض لا يدخلها إلا أنت وثلاثة وافقوك؟ ولعله أول من أشعل النار فى بغداد فى فتنة خلق القرآن (٣)

١٥- ثمامة بن الاشرس معن أبو النميرى (المتوفى حوالى ٢١٣ هـ)

أصله من البصره وهو موالى لبنى نمير (٤) لم يكن زاهدا مثل المردار بل كان مغامرا فى شؤون الدنيا مترددا على قصور الخلفاء يزين مجالسهم بالكلام العذب فى الأدب والمناظرة فى مسائل الاعتزال — اتصل أول أمره بهارون الرشيد ورمى بالزندقه لحرية رأيه فحبسه الرشيد ثم عفا عنه وأعجبه عقله فاتخذه نديما ثم علا شأنه فى أيام المأمون الذى عرض عليه الوزارة مرتين ولكنه رفض واكتفى باختيار وزير للخليفة (٥)

(١) الخياط . الانتصار ص٦٩
(٢) احمد امين . ضحى الاسلام ج٣ ص١٢٦
(٣) المصدر نفسه ص١٤٧ يجد القارىء عرضا وافيا لهذه المسألة فى كتاب الاستاذ احمد امين بك ضحى الاسلام ج٣ ص ١٦١ ومابعدها
(٤) الاسفرائينى . التبصير ص٤٨
(٥) طيفور . تاريخ بغداد ص٢١٥ و٢٠٧

كان لثمامه الفضل فى نشر الاعتزال لقربه من المأمون — ولعب دورا هاما فى مسألة خلق القرآن فى عهد المأمون

يقول الجاحظ عنه أنه كان أفطن الناس [١] وكان ثمامه استاذا للجاحظ الذى يذكر دائما : قال لى ثمامه — حكى ثمامه الخ — وتأثر الجاحظ به تأثيرا كبيرا

احمد بن أبى دؤاد (المتوفى حوالى ٢٤٠ ﻫ)

أصله عربى من إياد — ولد فى البصرة عام ١٦٠ ﻫ وصحبه والده الى الشام حيث كان يذهب لتجارته — وصحب هياج بن العلا السلمى الذى كان من اصحاب واصل بن عطاء [٢] وعنه أخذ الاعتزال —

أعجب المأمون بعقله وحسن منطقه فقربه واصبح ذا نفوذ كبير فى قصره وكان فى وصية المأمون للمعتصم : « وأبو عبد الله احمد بن أبى دؤاد لا يفارقك الشركة فى المشورة فى كل أمرك فانه موضع ذلك ولا تتخذن بعدى وزيرا » . فلما ولى المعتصم جعل ابن أبى دؤاد قاضى القضاة مكان يحي بن اكثم . وكان كذلك قاضى القضاة فى أيام الواثق فلما ولى المتوكل اصيب بالفالج وأفل نجمة فكانت مدة عظمة ابن ابى دؤاد ونفوذه وجاهه نحوا من ثمان وعشرين سنة من ٢٠٤ الى ٢٣٢ ﻫ .

= ملحوظه • انظر مسألة خلق القرآن فى كتاب ضحى الاسلام ج٣ ص١٦١ وما بعدها لأحمد أمين بك

(١) الجاحظ . البيان ج١ ص١٠٠ و١٠٥

(٢) الخطيب البغدادي ج٤ ص١٤٢

لعب دورا مهما جدا فى نشر الاعتزال واستغل نفوذه الكبير للدفاع عن القول بخلق القرآن وكان من أكبر المدافعين عن هذا الرأى أيام المحنة فشل ثمامه فى جعل الاعتزال دين الدوله الرسمى ولكن أحمد ابن أبى دؤاد فلح فى ذلك .

كان ابن ابى دؤاد حاميا لرجال الأدب والعلم وكريما نحوهم ولما اتصل به الجاحظ بعد ما فقد حاميه ابن الزيات عفا عنه ابن ابى دؤاد ولما أهداه كتابه « البيان والتبيين » اعطاه ابن أبى دؤاد خمسة آلاف دينار

١٧ - الجعفران صاحبا المردار

جعفر بن مبشر الثقفى (المتوفى سنه ٢٣٤ ﻫ)

كان زاهدا مثل استاذه — نقل أهل (عانات) كلهم الى الاعتزال (١) كان مقدما فى الكلام والفقه والحديث والقرآن والنسك والاجتهاد وكان بعيدا عن السياسه وقد سأل الواثق احمد ابن أبى دؤاد — وكلاهما معتزلى لم لا توالى القضاء اصحابنا (من المعتزلة) فقال : يا أمير المؤمنين : انهم يمتنعون عن ذلك وهذا جعفر بن مبشر وجهت اليه بعشرة آلاف درهم فأبى أن يقبلها فذهبت اليه بنفسى واستأذنت فأبى أن يأذن لى . . . فكيف أولى القضاء مثله ؟ (٢)

مصنفاته

يذكر الخياط بعض مؤلفاته قائلا أنه كتب كثيرا فى الكلام والفقه والكتب المذكورة له هى : كتاب الطهارة — كتاب السنة والأحكام — كتاب فى

---

(١) الخياط . الانتصار ص ٨١ و ٨٩ (٢) ابن المرتضى . المنية والأمل ٤٣

الرد على أصحاب الرأى والقياس – كتاب على المحـــدثين – كتاب فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر [١]

أبو الفضل جعفر بن حرب الهمدانى

درس الكلام فى البصرة على أبى الهذيل العلاف ثم درس فى بغداد على أبى موسى المردار – كان أبوه من أصحاب السلطان خلف له ثروة من ضياع ومال فتجرد جعفر عنها . كان يحضر مجلس الواثق للمناظرة –

مصنفاته : توبيخ أبى الهذيل فى كلامه فى المتناهى وكتاب المسائل فى النعيم [٢]

كان المردار وتلميذاه الجعفران يمثلان فى بغداد زعماء المعتزلة والعلاقة كانت وثيقة بينهم تذكرنا بالعلاقة التى كانت موجودة بين واصل بن العطاء وعمرو بن عبيد . إن زهد المردار وتلميذيه ساعد كثيرا على انتشار الاعتزال فى بغداد .

١٨ – محمد بن عبد الله ابو جعفر الاسكافى (المتوفى عام ٢٤٠ هـ)

تلميذ جعفر بن حرب يذكر الخياط له كتابا يفضل فيه عليا على أبى بكر وردا على أبى الهذيل فى مسألة المتناهى [٣] .

١٩ – أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط (المتوفى حوالى ٢٩٠ هـ)

(١) الخياط . الانتصار ص ٨١
(٢) نفس المصدر ص ١٤ و ١٤
(٣) الخياط . الانتصار ص ١٠٠ و ١٣

كان صاحب عيسى بن الهيثم الصوفى وجعفر بن حرب وأبى الهذيل العلاف[1] وكان تلميذا لجعفر بن مبشر . ومن تلامذة الخياط أبو القاسم البلخى الكعبى وعبد الله بن احمـــد ـ لا نعلم شيئا عن تاريخ حياته بالرغم من أنه الوحيد الذى وصلنا منه مؤلف وهو كتاب الأنتصار والرد على ابن الروندى الملحد ، ويتضح مما جاء فى ص ٨٨ من هذا الكتاب أنه كتب بعد موت ابن الروندى .

ومن مطالعة كتاب الأنتصار يتبين لنا أن الخياط كان ملما بمختلف أراء المتكلمين فى عصره ، كثيرا مايذكره ابن المرتضى والمسعودى فى كلامهما عن المعتزلة وأخذ البغدادى الكثير من كتاب الانتصار فى كتابه الفرق بين الفرق . [2]

٢٠ ـ عبد الله بن احمد بن محمود البلخى الكعبى (المتوفى عام ٣١٩ هـ) المشهور باسم أبى القاسم الكعبى

تلميذ الخياط ـ كان الجبائى يفضله على أستاذه . ذهب إلى خرسان وظل متصلا باستاذه لذلك جاءت آراءه مشابهة لآراء استاذه يذكر له كتاب « مقالات » و « كتاب محاسن خرسان » وفيه يتكلم عن ابن الروندى[3]

* * *

لم ينتهى الاعتزال عند هذا الحد بل إنه استمر طويلا بالرغم من المقاومة

---

(١) ابن المرتضى . المنية والأمل ص ٤٥

(٢) انظر مقدمه كتاب الانتصار للاستاذ نيبرج ــ لقد ترجمنا هذا الكتاب إلى الفرنسية

(٣) ابن النديم . الفهرست ج ٤ ــ ابن حزم : الفصل ج ٤ ص ١٥٤

الشديدة التى لاقاها من أعداءه. وأهم المعتزلة الذين جاءوا بعد من ذكرنا هم:

١ — أتباع أبى على الجبائى مثل: أبو عبد الله محمد بن زيد الواسطى من فرع بغداد (المتوفى ٣٠٦ هـ) وأبو بكر احمد بن على بن الأخشيد (٣٢٦ هـ) وتلميذه ابو عمران موسى بن رياح الذى عاش فى مصر [١].

٢ — أتباع البلخى مثل : ابو الطيب ابراهيم بن محمد بن شهاب (٣٥٠هـ)

٣ — أتباع أبى هاشم بن الجبائى مثل : أبو على محمد بن البصرى [١].

فى اسبانيا

انتشر الاعتزال بفضل أبى بكر فرج القرطبى الذى زار الشرق وتتلمذ للجاحظ. فكانت آراء الجاحظ أو بالأحرى آراء النظام هى التى انتشرت فى اسبانيا. ولكن اندمج الاعتزال فى هذه البلاد بالباطنية [٢].

فى مصر

ابن عليا كان أول من أدخل الاعتزال فى مصر وكانت له مناظرات مع الشافعى. وجاء معه حفص الفرد إلى القاهرة وحفص كان يمثل رأى المعتزلة الرسمى أثناء المحنة فى عهد الواثق. ولكن الخياط يكفر حفص هذا [٣].

فى البصرة

نذكر تلميذ أبى هاشم بن الجبائى : أبا عبد الله الحسين بن على البصرى (٣٠٨ - ٣٩٩ هـ) وأبا الحسين الأزرق احمد بن يوسف بن يعقوب

---

(١) ابن النديم . الفهرست ص ٢٤٥

(٢) الشهرستانى . الملل جـ٢ ص٢٦ — الاسفرائينى . التبصير ص٨٣ وما بعدها

(٣) الخياط . الانتصار ص١٣٣ و ١٣٤

الطنوخي المتوفى ٣٧٧ هـ . وأبا اسحاق ابراهيم بن عياش البصرى وتلميذه القاضى عبد الجبار بن احمد الهمدانى المتوفى عام ٤١٥هـ . وأبو محمد الحسن ابن احمـــد بن مطاوع حفظ لنا كتاب القاضى عبد الجبار المسمى « المحيط بالتكليف » . ونذكر أيضا أبا سعيد بن محمد النيسابورى المتوفى ٤٦٠ هـ وله كتاب آراء البصريين والبغداذيين فى مسائل الجوهر .

فى بغداد

كانت مدرسة أبى احمد بن على الأخشيدى (٣٢٦هـ) هى السائدة طوال القرن الرابع للهجرة وأسس أبو القاسم البلخى الكعبى مدرسة فى نسف حيث توفى عام ٣١٩هـ ومن تلامذته نذكر الأحدب أبو الحسن ـ ثم اندمجت مدرسة بغداد بالزيدية .

فى اصفهان

انتشر الاعتزال بواسطة أبى بكر محمد بن ابراهيم الزبيرى من أتباع أبى الهذيل العلاف.

فى خرسان

انتشر الاعتزال بواسطة أتباع أبى هاشم بن الجبائى . وكذلك وصل الاعتزال إلى جرجان ونيسابور ومدن أخرى من خرسان(١) .

وآخر ممثل للاعتزال هو الزمخشرى (المتوفى ٥٣٨هـ) ولكن الاعتزال مازال منتشرا من بعده لاسيما فى الشرق ولكن اغارة المغول على الدولة الإسلامية وضعت حدا للاعتزال الذى زاب فى الزيدية .

---

(١) دائرة المعارف الاسلامية . المعتزلة

فلسفة المعتزلة

التـــوحيد

البَابُ الأوّلْ

الله

الفصل الأول

فكرة الله عند المعتزلة

أو نفى صفات الله

نزل القرآن الكريم يتحدث عن الله تعالى خالقاً للكون مدبراً له · والتوراة والإنجيل يتحدثان عن الله وعن صفاته . والكون بأثره وما فيه من نظام يدل على وجود كائن أول متعال ، والمعتزلة لا تشك أبداً فى وجوده تعالى ولكن جل همها كان البحث فى ماهيته وعلاقته بهذا العالم المخلوق

١ – نفى صفات الله :

تفخر المعتزلة بأنهم أهل توحيد . ولكن كل مؤمن موحد أيضا — ولما كان التوحيد اعترافا بوجود إله واحد نجد المعتزلة على حذر كبير فى التحدث عن صفاته تعالى خوفا من أن يؤدى الكلام فى هذا الموضوع إلى شرك يقضى على كل توحيد . لذلك نفت الصفات عن الله .

والاصل الاول الذى كان يقول به واصل بن عطاء رأس المعتزلة (المتوفى سنة ١٣١ هـ) هو نفى صفات البارى تعالى من العلم والقدرة والإرادة والحياة [١] . لأن واصل أراد أن يرد فكرة الأقانيم [٢] عند

(١) الشهرستانى . الملل والنحل على هامش الفصل لابن حزم ج ١ ص ٥٣

(٢) الأقانيم ثلاثة . الآب وهو الوجود ، والابن أو الكلمة وهو العلم ، والروح القدس وهو الحياة (شرح المواقف لجلبي ص ٤٢٦) .

النصارى ، وكان يرى فيهـــا ثلاثة آلهة ، إذ أن الثلاثة قديمة . فخشى أن تؤدى فكرة الصفات حتى الأزلية إلى شرك عند المسلمين ، لذلك جنح إلى التنزيه البحت وبه نفى أن يكون لله تعالى صفات غير ذاته .

كانت هذه المقالة فى بدئها غير نضيجة . وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين ، لأنه من أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين .

ثم شرع أصحاب واصل فى هذه المقـالة بعد مطالعة كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم فيها إلى رد جميع الصفات إلى كونه عالماً قادرا ثم الحكم بأنها صفتان ذاتيتان هما اعتباران للذات القديمة [١]

وللمعتزلة حجة قوية فى نفى الصفات وردها إلى اعتبارات ذهنية للذات

٢ - حججهم

يقول المعتزلة : لو قامت الحوادث بذات البارى لاتصف بها بعد أن لم يتصف ، ولو اتصف لتغير ، والتغير دليل الحدوث إذ لا بد من مغير [٢] فإذا ما تكلمنا عن علم الله مثلا لايجوز أن نعتبر العلم صفة قائمة بذاته تعالى ، لأنه إما أن تكون هذه الصفة أزلية كالذات ، وأما أن تكون حادثة . فاذا كانت أزلية فكيف يمكنها أن تحـــل فى الذات ؟ وإذا حلت فيها كان هناك أزليان . . . وإذا كانت حادثة وحلت فى الذات فكانت الذات قد تغيرت

(١) الشهرستانى . الملل والنحل ج ١ ص ٥٣

(٢) الشهرستانى . نهاية الأقدام ص ١١٥ من طبعة لندن وترجمة جيوم

من حال (حال عدم العلم) إلى حال (حال العلم) والتغير دليل الحدوث فتكون الذات حادثة فى صفاتها . وهذا ما لا يتفق وكماله تعالى

٣ - تعريف المعتزلة لله

نجد فى كتاب (مقالات الإسلاميين) [١] للاشعرى تعريفا كاملا شاملا لله حسب رأى المعتزلة . فيقول : « اجمعت المعتزلة على أن الله واحد » (ليس كمثله شىء [٢] وهو السميع البصير)

وليس بجسم ولا شبح ولا جثة ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ولا بذى لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسة ولا بذى حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق ولا يتحرك ولا يسكن ولا يتبعض . وليس بذى إبعاض وأجزاء وجوارح وأعضاء ، وليس بذى جهات ولا بذى يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت ولا يحيط به مكان ولا يجرى عليه زمان ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة ولا الحلول فى الأماكن .

ولا يوصف بشىء من صفات الخلق الدالة على حدثهم ، ولا يوصف بأنه متناه ، ولا يوصف بمساحات ، ولا ذهاب فى الجهات ، وليس بمحدود ولا والد ، ولا مولود ، ولا تحيط به الأقدار ، ولا تحجبه الاستار ، ولا تدركه الحواس ، ولا يقاس بالناس ، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه

---

(١) كتاب مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ، تأليف الامام أبى الحسن على بن إسمعيل الأشعرى المتوفى سنة ٣٢٤ هـ ، عنى بتصحيحه هـ . ريتر طبع استانبول سنة ١٩٢٩

(٢) سورة الشورى ٤٢ الآية ١١

ولا تحل به العاهات ، وكل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له .

لم يزل أولا سابقا متقدما للمحدثات ، موجوداً قبل المخلوقات ، ولم يزل عالماً قادراً حياً ، ولا يزال كذلك ، لا تراه العيون ولا تدركه الأبصار ولا تحيط به الأوهام ولا يسمع بالأسماع .

شيء لا كالاشياء .عالم قادر حي لا كالعلماء القادرين الأحياء ، وأنه القديم وحده ولا قديم غيره ولا إله سواه ولا شريك له في ملكه ولا وزير له في سلطانه ولا معين على إنشاء ما أنشأ وخلق ما خلق . لم يخلق الخلق على مثال سبق ، وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر ولا بأصعب عليه منه . لا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحقه المضار ولا يناله السرور واللذات ولا يصل إليه الأذى والالام . ليس بذي غاية يتناهى ولا يجوز عليه الفناء ولا يلحقه العجز والنقص . تقدس عن ملامسة النساء ، وعن اتخاذ الصاحبة والأبناء . »

فها نحن بصدد تعريف جله نفي كل صفة عن الله ، ونتيجة لهذا التعريف لا يمكننا أن نكون عن الله فكرة حقيقية وواقعية أي موضوعية ، ولا يمكننا أن ندرك فكرة اللاألوهية حتى ولا بالمشابهة مع المخلوقات لأن فكرة اللاألوهية متعالية عن كل مخلوق مجردة عن كل صفة يتصف بها المخلوق — وهذا ما جعل المعتزلة تقول بأن الخلق لا يستمد ماهيته من الله لأنه لو كان الأمر كذلك لوجد تشابه في الماهية بين الله والخلق ولكن ماهية الخلق لا تشارك البتة ماهية الله التي نجهلها تمام الجهل وتنتهي المعتزله إلى القول بأن الله لا يمنح سوى الوجود للخلق، وكل ماعدا الوجود فلا يوجد أي تشابه بينه وبين الله .

أن هذه النقطة في غاية الأهمية لما يترتب عليها من أقوال ونظريات

تتعلق بمسألة خلق العالم وماهيته .

٤ ـ تحليل هذا التعريف :

إذا نظرنا إلى هذا التعريف نظرة تحليلية وجدنا أنه رد على اعتقادات مختلفة اسلامية كانت أو مسيحية أو مجوسية ، كما أنه رد أيضا على نظريات فلسفية كانت منتشرة فى عصر المعتزلة أى فى القرنين الثانى والثالث للهجرة

كانت الرافضة تقول وهى معتقدة أن ربها جسم ذو هيئة وصورة يتحرك ويسكن ويزول وينتقل ، وأنه كان غير عالم ثم علم ، وأنه يريد الشيء ثم يبدو له فيريد غيره [١]

ومن جهة أخرى تقول المشبهة بأن البارى تعالى يشبه الخلق فى شعوره وإحساسه وتفكيره وإرادته حتى أن بعضهم قال بأن له أعضاء كأعضائنا تماما محتجين ببعض آيات مثل (يد الله فوق أيديهم) [٢] . (وقالت اليهود يد الله مغلولة) [٣] (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام) [٤] (الرحمن على العرش استوى) [٥] والمشبهة تأخذ بهذه الآيات حرفيا بدون أى تأويل

لذلك نفت المعتزلة الجسمية عن الله كما نفت كل ما يتعلق بالجسم من حركة وسكون وصورة ولون الخ . . كما هو واضح فى الجزء الأول من التعريف . وكذلك نفت عنه تعالى كل ما يتعلق بالنفس الإنسانية من شعور ومعرفة (بمعنى المرور من درجة إلى درجة أسمى فى المعـــرفة) وإرادة (بمعنى الاختيار) ، وقالت إنه تعالى « لا يقاس بالناس ولا يشبه الخلق بوجه من

(١) كتاب الانتصار للخياط المعتزلى ص ٨ وص ١٠٧

(٢) الفتح ٤٨ آية ١٠

(٣) المائدة ٥ آية ٦٤

(٤) الرحمن ٥٥ آية ٢٧ (٥) طه ٢٠ آية ٥

الوجوه » ولا نعلم شيئا عن ماهيته سوى أنه الواحـــد ، فتكون المعتزلة لا أدرية agnostiques .

وبينما يقول النصارى بثلاثة أقانيم فى الله نجد المعتزلة يرفضون كل فكرة عن الأسرار ويعلنون بأن الله « لا والد ولا مولود ولا شريك له فى ملكه »

ونجد أخيرا فى هذا التعريف رداً على المثل الأفلاطونية (١) التى كما يقول أفلاطون قد أنشأ الله الخلق على صورتها . ولكن المعتزله ترى فى هذه المثل الأزلية شرك لله وتقول أن «لا معين على إنشاء ما أنشأ وخلق ما خلق . ولم يخلق على مثال سبق » .

٥ – ما يترتب على هذا التعريف

تقول المعتزلة بأن الله واحد ومتميز تمام التميز عن الخلق ، هو الأصل الوحيد الذى بمقتضاه يفرقون بين ما هو حق وما هو باطل فى التوحيد ويعتبرون أنفسهم بأنهم هم فقط «أهل توحيد» . وعلى هذه الفكرة بنى المعتزلة مسألة الخلق وهى مسألة مرتبطة ارتباطا وثيقا بمبدأ نفى كل مشابهة بين ماهية الله وماهية العالم المخلوق . وبما أن هاتين الماهيتين مختلفتان ومتباينتان تماما فى عرف المعتزلة قالوا إن المـاهية المحدثة المخلوقة ليست حاصلة من الماهية القـــديمه ، لذلك قالوا بالعدم واعتبروه شيئا وذاتا وعينا وحقيقة يمنحه الله الوجود ليصير كائنا (١)

---

(١) انظر تيماوس لأفلاطون

(٢) الشهرستانى . نهاية الاقدام ص ١٥١ الملل والنحل على هامش الفصل لأبن حزم ج ١ ص ٨٥ ابن حزم ج ٤ ص ١٥٣ – البغدادى . الفرق بين الفرق ص ٩٥ الاسفرائينى . التبصير فى الدين ص ٣٧

٦ - صفات الله هي مجرد اعتبارات ذهنية

تقول المعتزلة أنه يمكن أن تختلف وجوه الاعتبارات في شيء واحد ولا يوجب ذلك تعدد الصفة فيه ، كما يقال الجوهر متحيز وقائم بالنفس وقابل للعرض . ويقال للعرض لون وسواد وقائم بالمحـــل فيوصف الجوهر والعرض بصفات هي صفات الأنفس التي لا يعقل الجوهر والعرض دونها ثم هذه الأوصاف لا تشعر بتعدد في الذات ولا بتعدد صفات هي ذوات قائمة بالذات ولا بتعدد أصول ثابتة في الذات كذلك تقول في كونه تعالى عالما قادراً (١)

ومعنى ذلك أن المعتزلة لا تنكر الاعتبارات الذهنية التي نكونها عن جوهر واحد بالذات . وإذا هم تكلموا عن صفات الله فانهم ينظرون اليها كمجرد اعتبارات ذهنيـــة وينكرون انكاراً قطعيا وجود صفات في الله حقيقية وقديمة ومتميزة عن الجوهر وقائمة به ويحتجون لذلك بقولهم « أنه إذا وجدت صفـات حقيقية قائمـة بالجوهر فهذه الصفات هي إما الجوهر نفسه وإما متميزة عنه . إذا كانت متميزة عن الجوهر فتكون إما قـديمة إما حادثة وإذا كانت قديمة كانت مشتركة مع الجوهر بقدمهـا وكانت قائمة بذاتها ولم يعد فرق بينها وبين الجوهر وأصبحت جواهر هي أيضا وقديمة وفي هذا شرك إذ أن صفة القدم هي أخص ما يتصف به الله . وإذا قلنـا أن هذه الصفات قديمة لزم أن تطبق عليها خصائص الألوهية ـ لذلك قالت المعتزلة أن هذه الصفـات هي نفس الجوهر لأنه لو اعتبرناها قائمة بالجوهر

---

(١) الشهرستاني . نهاية الأقدام ص١٩٢ ـ ١٩٤

لأحتاجت إلى هذا الجوهر وأصبحت أعراض ولزم أن نطبق عليها كل ما يميز الأعراض إذ أن فقط العرض محتاج إلى جوهر ليقوم به ويلزم ذلك إثبات التقدم والتأخر إذ أن الصفة لا يمكن أن تكون قديمة قبل الجوهر لأن القدم أخص وصف القديم.[1]

٧ ـ صفات الذات وصفات الأفعال

يقول الجبائى ما مؤداه أنه إذا أطلقنا على الله أسماء وصفات مختلفة فذلك لاختلاف الفوائد التى تقع عندها هذه الأسماء والصفات وهى أيضا مفيدة لنا إذ أن طبيعتنا ضعيفة وناقصة ودون طبيعة الله ومختلفة عنها تماما ـ ويقدم الأشعرى بعض الأمثلة التى سمعها من استاذه الجبائى القائل أنه إذا قلنا أن الله عالم أفدناك علما به وبأنه خلاف ما لا يجوز أن يعلم وأفدناك أكذاب من زعم أنه جاهل ودللنا على أن له معلومات . هذا معنى قولنا أن الله عالم[2] وهكذا الأمر بكل صفة نطلقها عليه ،

ولما كانت الصفات مجرد اعتبارات ذهنية عند المعتزلة فهى تقسمها قسمين:

ا ـ صفات الذات

وهى التى لا يجوز أن يوصف الله بأضدادها ولا بالقدرة على اضدادها . كالقول عالم . لا يوصف بالجهل ولا بالقدرة على أن يجهل . والقدم والقدرة والحكمة من صفات الذات أيضا ،

---

(١) الشهرستانى . نهاية الأقدام ص ١٩٢ ـ ١٩٤

(١) الاشعرى مقالات ص ١٦٧

ب ـ صفات الأفعال

هى التى يجوز أن يوصف الله بأضدادها وبالقدرة على أضدادها كالارادة يوصف الله بضدها من الكراهة وبالقدرة على أن يكره . وكذلك الحب يوصف الله بضده من البغض وكذلك الرضى والسخط والأمر والنهى وكل اسم اشتق لله من فعله كالقول متفضل ، منعم، محسن ، خالق، رازق، عادل ، جواد وما أشبه ذلك . وكذلك كل اسم اشتق للبارى من فعل غيره كالقول معبود من العبادة وكالقول مدعو من دعاء غيره اياه(١)

والمعتزلة تذكر دائما أن هذه الصفات التى نتكلم عنها هى مجرد اعتبارات ذهنية وابو الهذيل يقول أنها مناسبة لنا وموافقة لعقولنا فقط . وكان إذا قيل له : لم اختلفت الصفات فقيل عالم وقيل قادر وقيل حى؟ قال لاختلاف المعلوم والمقدور (٢). وابو الهذيل لا يثبت للبارى صفات لا هى هو ولا يثبت إلا البارى فقط (٣) . ونحن نلجأ إلى هــذه الاعتبارات لعجزنا عن ادراك اللامتناهى ونتكلم عنه بلغة المتناهى

والنظام يوضح معنى هذه الصفات التى نطلقها على البارى فيقول : « معنى قولى عالم اثبات ذاته ونفى الجهل عنه ومعنى قولى قادر اثبات ذاته ونفى العجز عنه ومعنى قولى حى اثبات ذاته ونفى الموت عنه وكذلك القول فى سائر صفات الذات على هذا الترتيب(٤)

---

(١) الأشعرى : مقالات ص ٥٠٧، ٥٠٨، ٥٣٠، ٤٨٤، ٥٢٩

(٢) نفس المصدر ص٤٨٦ ـ الخياط . الانتصار ص٧٥

(٣) نفس المصدر

(٤) الأشعري . مقالات ص١٦٦، ٤٨٦

فاذن ليس هناك إلاذات واحدة وغيرمنقسمة . ولما كنا عاجزين عن ادراكها تصورنا فيها هذه الأعتبارات الذهنيه التى نطلق عليها اسم الصفات — وعلى ذلك يكون التمييز بين صفات الذات وصفات الافعال هو أيضا تمييزا مناسبا لنا وفيه نوع من التشبيه إذ أننا نتخيل فى الله نفس الصفات الخاصة بطبيعتنا بيد أننا نجهل طبيعة الله تمام الجهل لأختلافها عن طبيعتنا . ونفهم حينئذ لماذا نفت المعتزلة الصفات عن الله

٨ ـ معنى الصفات

تقول المعتزلة أن الصفات التى نتكلم عنها هى إثبات لذات واحدة . ونتكلم عنها على المجاز . فالصفات ليست حقيقية فى الذات ومتميزة عنها بل هى الذات نفسها نعبر عنها تارة بصفة وتارة بصفة آخرى بينما الذات هى هى واحدة لا قسمة فيها ولا تمييز .

ويفسر أبو الهذيل الصفات هكذا : «إذا قلت أن الله عالم أثبت له علما هو الله ونفيت عن الله جهلا . واذا قلت قادر نفيت عن الله عجزا وأثبت له قدرة هى الله ودللت على مقدور واذا قلت لله حياة اثبت له حياة وهى الله ونفيت عن الله موتا [١] — وينتهى ابو الهذيل الى هذا القول وهو « أن الله عالم بعلم هو هو وهو قادر بقدرة هى هو وهو حى بحياة هى هو وكذلك فى سمعه وبصره وقدمه وعزته وعظمته وجلاله وكبريائه وفى سائر صفاته لذاته [٢] — فيكون التكافؤ كاملا شاملا بين الذات وجميع

---

(١) الأشعرى . مقالات ص١٦٥، ٤٨٤ ـ الخياط . الإنتصار ص٨

(٢) الأشعرى . مقالات ص ١٦٥، ٤٨٤

الصفات التى نعتبرها عقليا فيه .

وقول النظام لا يختلف فى معناه عن قول أبى الهذيل — يقول النظام « معنى قولى عالم اثبات ذاته . . . ومعنى قولى قادر اثبات ذاته . . . ومعنى قولى قادر إثبات ذاته . . . ومعنى قولى حى اثبات ذاته . . وكذلك القول فى سائر صفات الذات (١) فما يسميه صفات ليس إلا الذات .

وهذا أيضا ما يوضحه الجبائى عندما يقول « أن البارى عالم لذاته قادر حى لذاته ومعنى قوله لذاته أى لا يقتضى كونه عالما صفة هى حال علم أو حال يوجب كونه عالما » (٢) . فقط أبوهاشم بن الجبائى قال أنه تعالى عالم لذاته بمعنى أنه ذو حالة هى صفةمعلومة وراء كونهذاتيا موجودا (٣) فرد الصفات الى أحوال ولكن التمييز بينها وبينالذات عقلىفقط وليسحقيقيا .

٩ — تفسير الجبائى لأسماء وصفات الله

يذكر الجبائى الأسماءوالصفات المختلفة التى اطلقتعلى الله ويعطى معناها حسب مذهب المعتزلة اعنى كأنها مجرد اعتبارات ذهنية . ويقول : « أن الوصف للبارى بأنه سبوح قدوس — من صفات النفس — ومعنى ذلك تنزيه الله عما جازعلى عباده منملامسة النساءومن اتخاذ الصاحبة والأولاد وسائر الصفات التى لا تليق به

ومعنى الوصف لله بأنه واحد وبأنه متوحد واحد .

---

(١) الأشعرى . مقالات ص١٦٦ و٤٨٦

(٢) الشهرستانى : الملل جـ١ص ٨٥

(٣) نفس المصدر — ملحوظة ، أنظر فصل الأحوال فى الباب الثانى الخاص بالعالم

ولا يجوز أن يوصف الله بأنه فوق عباده على الحقيقة فان وجدنا ذلك في صفات الله فهو مجاز وقد قال الله : وهو القاهر فوق عباده (٦ : ١٨) وأراد به القادر المستولى على العباد فجعل قوله فوق بدلا من قوله مستعل .

وقد تقول فوق عباده فى العلم والقدرة أى هو أعلم وأقدر منهم وهو توسع

وقد يوصف الله بأنه قريب من الخلق توسعا ومعنى ذلك أنه عالم بنا وبأعمالنا سامع القول من الخلق راء لأعمالهم . وكذلك تقرب العباد بالطاعة الى الله هذا مجاز .

وأن البارى لا يوصف بأنه متين لأن المتين فى الحقيقة هو الثخين وانما يقال المتين توسعا . وأراد أن يبالغ فى وصفه بالقوة وزعم أنه لا يوصف بأنه شديد على الحقيقة على معنى قوى والقادر منا انما يوصف بالشدة والجلد على التوسع لأن الجلد وشدة البدن ليسا من القدرة فى شيء لأن ذلك بمعنى الصلابة والله لا يجوز أن يوصف بالصلابة فإن وجدنا ذلك من صفات الله فهو على المجاز

وليس يجوز أن يوصف الله بأنه شديد العقاب وما أشبه ذلك من صفات الأفعال لأن الشديد من صفات الأفعال انما هى الأفعال وقول الله : أشد منهم قوة (٤١ : ١٥) مجاز معناه أنه اقدر منهم ولو لم يكن ذلك مجازا لكانت قوته شديدة فى الحقيقة وقوته فى الحقيقة لا توصف بالشدة[1] .

---

(١) الأشعرى : مقالات ص ٥٣٢

وكان الجبائى يزعم أن البارى مشاهد للاشياء بمعنى أنه راء لها وسامع لها ومعنى الرؤية والسمع أنه مشاهد على التوسع لأن المشاهد منا للشىء هو الذى يراه ويسمعه دون الغائب منا .

وكان يوصف الله بأنه مطلع على العباد واعمـــالهم توسعا ومعنى ذلك عنده أنه عالم لهم ولأعمـــالهم — وكان يزعم أن الوصف لله بأنه غنى أنه لا تصل اليه المنافع والمضار ولا يجوز عليه اللذات والسرور ولا الآلام والغموم ولا يحتاج الى غيره .

وكان يزعم أن الله نور السموات والأرض توسعا ومعنى ذلك أنه هادى أهل السموات والأرض وأنهم يهتدون كما يهتدون بالنور والضياء وأنه لا يجوز أن نسمية نورا على الحقيقة . إذ لم يكن من جنس الأنوار لأنا لو سميناه بذلك وليس هو من جنسها لكانت التسمية له بذلك تلقيبا إذ كان لا يستحق معنى الاسم ولا الاسم من جهة العقول واللغة . ولو جاز ذلك لجاز أن يسمى بأنه جسم ومحدث وبأنه انسان وان لم يكن مستحقا لهذه الأسماء ولا لمعانيها من جهة اللغة فلما لم يجز ذلك لم يجز أن يسمى على جهة التلقيب

وكان يزعم أنه معنى وصف الله نفسه بأنه السلم (٥٩ : ٢٣) أنه المسلم الذى السلامة انما تنال من قبله . وكذلك قوله بأن الله هو الحق انما أراد أن عبادة الله هى الحق — قال : وقد يجوز أيضا أن يعنى بقوله أن الله هو الحق (٢٤ : ٢٥) أن الله هو الباقى المحيى المميت المعاقب وأن ما يدعون من دونه الباطل أراد بذلك أنه يبطل ويذهب ولا يملك لأحد ثوابا ولا عقابا .

وزعم أن الوصف لله بأنه مؤمن أنه آمن العباد من أن يأخذ أحدا منهم بغير حق وأن معنى المهيمن أنه لاين على الاشياء وان الهاء التى فى مهيمن بدلا من الهمزة الذى فى الاين وكذلك معنى قوله : ومهيمنا عليه(٥:٤٨) معنى أمينا عليه .

وكان يصف الله بأنه جواد ولا يصفه بأنه سخى لأن ذلك انما أخذوه من قولهم أرض سخاوية أى لينة . وكان يقول أن الوصف لله بأنه غالب من صفات الذات ومعناه أنه قاهر مقتدر والوصف له بأنه طالب عنده من صفات الفعل ومعناه أنه يطلب من الظالم حق المظلوم . وكان يزعم أن الوصف لله بأنه راحم من صفات الفعل وأن معناه أنه منعم ناظر محسن .

وكان يزعم أن معنى الوصف لله بأنه لطيف قد يكون بمعنى منعم أنه لطيف التدبير والصنع لأن تدبيره لا يعرفه العباد للطفه — وكان لا يصف الله بأنه رفيق لأن الرفق فى الامور هو الاحتيال لأصلاحها ولاتمامها . والتسبب الى ذلك .

وزعم أن الله يوصف بأنه ناظر لعباده بمعنى أنه منعم عليهم ولا يوصف بذلك عنده بمعنى الرؤية لأن النظر فى الحقيقة الى الشىء ليس هو الرؤية وانما تحديق العين وتقليبها نحو المرءى . وكذلك الاستماع عنده للصوت غير السمع له وغير ادراكه وانما هو الأصغاء اليه إذا كان سمعه وادركه ولا يجوز أن يوصف الله عنده بالاستماع وكذلك النظر فى الأمر ليقف الناظر على صحته أو بطلانه هو الفكر ولا يجوز الفكر على الله .

ومعنى الوصف لله بالغفران عنده أنه غفور وأنه يستر على عباده ويحط عنهم عقاب ذنوبهم ولا يفضحهم والمغفر انما سمي مغفرا لأنه يستر

رأس الأنسان ووجهه فى الحرب .

وزعم أن الوصف لله بأنه شكور على جهة المجاز لأن الشكور فى الحقيقة شكر النعمة التى للمشكور على الشاكر . فلما كان مجازيا للمطيعين على طاعاتهم جعل مجازاته اياهم على طاعاتهم شكرا على التوسع إذ كان الشكر فى الحقيقة هو الاعتراف بنعمة المنعم — وليس الحمد عنده هو الشكر لأن الحمد ضد الذم والشكر ضد الكفر

وزعم أن الله يوصف بأنه حميد ومعنى ذلك أنه محمود على نعمه وكان يزعم أن الله إذا فعل الصلاح لم يقل له صالح وانما الصالح من صلح بالصلاح .

وكان لا يسمى الله بما فعل من الفضل فاضلا لأنه انما يفضل بذلك غيره وهو غير رجل مستغن عن الافضال أن يفضل بها أو يشرف بها وانما يشرف ويفضل بالافضال من تفضل الله بها عليه .

وكان يزعم أن الله خير بما فعل من الخير لأن من كثر منه الشر قيل له شرير وزعم أن الأمراض والأسقام ليست بشر فى الحقيقة وانما هى شر فى المجاز وكذلك كان قوله فى جهنم وكان يزعم أن جمع فاعل الشر أشرار وكان يقول أن عذاب جهنم ليس بخير ولا شر فى الحقيقة لأن الخير هو النعمة وما للانسان فيه منفعة والشر هو العبث والفساد وعذاب جهنم فليس بصلاح ولا فساد وليس برحمة ولا منفعة ولكنه عدل وحكمة (١) .

وكان يزعم أن الله يوصف بأنه كامل لأن الكامل هو من تمت خصاله وابعاضه ولأن الكامل فى بدنه هو الذى قد تمت أبعاضه وكذلك الكامل فى

---

(١) الأشعرى : مقالات ص ٥٣٥ — ٥٣٧

خصاله من تمت خصاله منا نحو الكمال : الرجل فى علمه وعقله ورأيه وقوله وفصاحته . فلما كان الله لا يوصف بالابعاض لم يجز أن يوصف بالكمال فى ذاته ولا بالنقصان ولما لم يجز أن يشرف بافعاله لم يجز أن يوصف بالكمال فى ذاته من جهة الأفعال .

وكذلك لا يوصف بأنه وافر لأن معنى ذلك كمعنى الكامل . وكذلك يقال تام لأن تأويل التام والكامل واحد

ولا يجوز أن يوصف بالشجاعة لأن الشجاعة هى الجرأة على المكاره وعلى الأمور المخوفة (١) .

وكان يزعم أن الوصف لله بأنه مختار معناه أنه مريد اذ لم يكن ملجأ الى ما أراد ولا مكرها ولا مضطرا اليه . والأرادة هى الاختيار وكذلك القول فى أن الانسان مختار عنده . وأن الاختيار غير المختار كما أن الأرادة غير المراد وأن اختيار الله للانبياء هو اختياره لأرسالهم وهو ارادته لذلك

وزعم أن معنى الله يمتحن عباده ويختبرهم هو أنه يكلفهم وذلك توسع وانما معنى ذلك أنه يكلفهم طاعته فلذلك لم يجز أن يقال يجربهم وكذلك معنى يبتلى أن يكلفهم (٢)

وكان يقول أن الله لم يزل باقيا فى الحقيقة بنفسه لا ببقاء ومعنى أنه باق أنه كائن لا بحدوث وأنه لا يوصف البارى بأنه لم يزل دائما لا يفنى بل يوصف بأنه لا يزال دائما لأن هذا مما يوصف به فى المستقبل ويوصف بأنه لم يزل دائما لا الى أول له كما تقال لم يزل دائم الوجود أى لا أول لوجوده ومعنى قائم وقيوم أى دائم وهو من صفات الذات (٣)

---

(١) الأشعرى . مقالات ص٥٤٣ و٥٤٤ (٢) المصدر نفسه ص٥٤٥

(٣) الأشعرى . مقالات ص٥٢٩

١٠ - الغرض من هذا التفسير للصفات

يستنتج من هذا التفسير الطويل أن كل اسم أو كل صفة تطلق على الله أما من جهة الانسان أما نطق بها البارى فى القرآن لا يجب أن تؤخذ حرفيا إذ أن هذه الأسماء والصفات تطلق على ذات الهية قديمة تختلف تماما عن المخلوقات الحادثة المحدودة . وإذا أراد المحدث المتناهى أن يطبق صفاته هو على الذات الإلهية فى ذلك تشويه كبير لهذه الذات اللا متناهية .

والمعتزلة لا تقول بأى تشابه بين المتناهى المحدث واللامتناهى القديم . لذلك هم يقاومون بشدة كل تشبيه بين الله والمخلوقات — وينتهون الى أن كل فكرة موجبة نحاول أن نكونها عن الله مبتدئين بالكائنات المتناهية المحدثة هى فكرة مغلوطة وغير حقيقية لأن الله — حسب قولهم — ليس حائزا على صفات المخلوقات حتى لو بلغت هذه الصفات درجة الكمال. والمعتزلة تتجنب مثل هذا القول خشية أن تنتهى الى القول بالحلول اعنى الى القول بأن الله هو مجموع صفات الكائنات البالغة درجة الكمال .

وهكذا نلاحظ أن توحيد المعتزلة وتعريفهم لله ونفيهم الصفات عنه تعالى جاء ردا على تيارات عديدة من الأفكار واعتقادات متضاربة مثل التشبية والحلول والشرك .

١١ - مصدر هذه الفكرة :

إنا نجد فى القرآن الكريم هذه الآية (ليس كمثله شىء)[١] وكذلك

(١) الشورى ٤٢ آية ١١

(لاتدركه الأبصار) [1] ولكن كم أيضا من الآيات التى تتحدث عن أعضاء الله وعن الشبه بينه تعالى وبين الإنسان ؟

هل تكفى آية أو آيتان حتى تبنى عليهما المعتزلة هذا التعريف المنفى لله ويصبح تعالى كائنا متميزا تمام التميز عن خلقه ؟ لاشك فى أن المعتزلة استرشدت أيضا بمصادر أخرى .

وكان واصل بن عطاء متصلا بالنصارى . ولكنه رأى فى سر الثالوث الأقدس (وهو سر إله واحد فى ثلاثة أقانيم) شركا لله ، فأخذ يرده بقوة حتى يصل الى فكرة عن إله واحد فى غاية البساطة ومميزا تماما عن خلقه . وابتداء من أبى الهذيل العلاف أخذت المعتزلة تطالع كتب الفلاسفة اليونانيين التى ترجمت إلى السريانية والعربية فى ذلك العهد . فكانت محاورة تيماوس لأفلاطون قد ترجمت إلى العربية [2] والله فى عرف أفلاطون لايكون العالم على صورته بل على صورة المثل الأزلية . فساعدت هذه الفكرة المعتزلة على القول بأن العالم المخلوق لايشبه الله الخالق أعنى (فى لغة المعتزلة) المانح الوجود لماهيات مختلفة ومميزة عنه ، كما أنهم نفوا أن الله يخلق الخلق على مثال سبق .

ومن جهة أخرى يقول أرسطو إن الله ليس بالعلة الفاعلية للعالم وإنما العالم يجتهد بأن يحى بقدر المستطاع حياة مماثلة لحياة الله ، ولكنه لايستطيع ذلك

---

(١) الأنعام ٦ آية ١٠٣ .

(٢) ترجمه يحى ابن البطريق فى عهد المأمون وراجع الترجمة حنين بن اسحق (١٩٤هـ إلى ٢٦٤هـ) وطالع هذه الترجمة شيوخ المعتزلة المتقدمون مثل أبوالهذيل العلاف وابراهيم النظام الذى عرف حنين بن إسحق فى بغداد .

لسبب مادته ، فيقلد الحياة الإلهيـــة بحركة مستمرة وأزلية وهى الحركة الدائرية (أنظر أرسطو كتاب الطبيعة ص ٢٦٥ ب ١) التى هى العلة الغائية للعالم فاذا لاتوجد أى مشابهة بين الله والعالم ، والله على رأى ارسطولم يبدع ماهية العالم ولا وجوده ، إنما المعتزلة مع نفيها كل مشابهة بين الله والخلق تقول إن الله منح الوجود فقط للعدم حتى صار كائناً .

وعندما أغلقت مدارس أثينا الفلسفية لجأ سمبلقيوس الفيلسوف إلى كسرى ملك الفرس وصديق الفلاسفة وترك سمبلقيوس Simplicius عدة شروح لنظريات أرسطو وكان أغلب المعتزلة على صلة بالفرس حتى إن بعضهم كان من أصل فارسى مثل أبو على الأسوارى .

فهذه الترجمات العربية لكتب الفلاسفة اليونانيين التى قام بها السريانيون من جهة ، والترجمات التى قام بها الفرس من جهة أخرى ، ساعدت المعتزلة على مطالعة الفكر اليونانى وقدمت لهم مايلزمهم من براهين للدفاع عن التوحيد كما فهموه .

لكن هذا لايعنى أن المعتزلة وجدت الأفكار التى تدافع عنها وقالت بها جاهزة كاملة ـ أن فضلهم لكبير ، لأنهم اقتبسوا من الفكر اليونانى مارأوه مناسبا للرد على المشبهة ودفع كل شرك مفاخرين بأنهم « حماة التوحيد » .

* * *

ان نفى المعتزلة لصفات الله تعالى لم يمنعهم من البحث فى بعض الصفات على زعم أنها اعتبارات ذهنية فقط وليست حقائق تتصف بها الذات الإلهية .

وهذا مانتطرق إليه فى الفصل الثانى .

الفصل الثانى

علم الله

إن نفى المعتزلة لصفات الله لم يمنعها من البحث فى بعض الصفات كصفة العلم والقدرة والإرادة والعدل على زعم أنها اعتبارات ذهنية وملائمة لنا حسب قول أبى الهذيل العلاف الذى يقول : إذا تحدثنا عن علم الله أو عن قدرته مثلا فذلك لأننا ننظر إليه تعالى من أوجه مختلفة فى حين أنه تعالى ذات واحدة وأزلية [١] ونحن مخلوقات مركبة وحادثة ، لذلك نلجأ إلى هذه الاعتبارات وخصوصاً إننا عاجزون عن إدارك اللامتناهى .

ويزيد ابراهيم النظام قائلا : معنى قولى إن الله عالم إثبات ذاته ونفى الجهل عنه . ومعنى قولى قادر إثبات ذاته ونفى العجز عنه . ومعنى قولى حى إثبات ذاته ونفى الموت عنه . وكذلك الأمر فى سائر صفات الذات [٢] . فهكذا لا توجد سوى ذات واحدة أزلية ننظر نحن إليها نظرة تجزئية فى حين أن هذه الأجزاء أعنى الصفات غير موجودة البتة فيها ، فقط طبيعة عقلنا الناقصة العاجزة تلجئنا إليها . وأول هذه الصفات التى يبحثها المعتزلة هى صفة العلم .

١ ـ علم الله هو الله

لما نفى واصل بن عطاء كل صفة عن الله تعالى رد جميع الصفات إلى

---

(١) مقالات الاسلاميين للأشعرى ص٤٨٦ ـ كتاب الانتصار للخياط ص ٧٥

(٢) مقالات الاسلاميين للأشعرى ص ١٦٦ و٤٨٦

ذات واحدة . وزاد أبو الهذيل توكيداً فى رد هذه الصفات إلى الذات قائلا : إن علم الله هو هو (أى الله) وإن الله يعلم نفسه وإن نفسه ليست بذى غاية ولانهاية[١] فإذاً علم الله لامتناهى كما أن الذات لامتناهية . ويضيف أبو الهذيل قائلا إن الله يعلم حقيقة، ليس بعلم أزلى (قديم) مميز عن ذاته كقول النابتة ، وليس بعلم مكتسب محدث كقول الرافضة ، بل إنه عالم بذاته [٢] . حتى إن أبا الهذيل والنظام كانا يقولان : معنى قولنا عالم هو إثبات ذاته ونفى الجهل عنه . فالذات هى العلم والعلم هو الذات لايمكن فصلهما وكذلك الحال فى الصفات الأخرى .

ويذهب معمر وهو أعظم المعتزلة مرتبة فى تدقيق القول بنفى الصفات إلى القول بأن الله تعالى محال أن يعلم نفسه لأن من شرط المعلوم عنده أن يكون غير العالم به ، وهكذا يكون العالم متميزاً عن المعلوم . ولكن معمر رد هذا التمييز بينهما خوفا من أن يؤدى بنا إلى الاعتقاد بأن علم الله مميز حقيقة عن ذاته فرفض القول بأن الله يعلم بنفسة وقال بأن العالم والمعلوم واحد أى أن علم الله هو ذاته (أى ذات الله) وعلى ذلك لايكون العلم منفصلا فى الله ولكنه دائما فيه قديم وغير مميز عن ذاته [٣] .

لذلك قال جمهور المعتزلة : إطلاق العلم لله عز وجل إنما هو مجاز لاحقيقة وإنما معناه أنه تعالى لا يجهل[٤] فتكون المعادلة خالصة كاملة تامة بين ماهية

---

(١) الانتصار للخياط ص٨ ، ٧٠، ١٠٨، ١٢٣ ـ مقالات الاسلاميين للأشعرى ص١٦٥ و٤٨٤ (٢) الشهرستانى الملل والنحل على هامش ابن حزم جـ١ ص٥٣

(٣) البغدادى . الفرق بين الفرق ص١٤١ — الشهرستانى . الملل على هامش ابن حزم جـ١ ص٧٥ (٤) ابن حزم . الفصل جـ٢ ص٩٩

الله وعلمه ، كما أن هذه المعادلة كاملة أيضا بين الماهية وأى صفة من الصفات الأخرى والتى هى فى نظر المعتزلة اعتبارات ذهنية ليس إلا .

٢ ـ مصدر هذه الفكرة

يقول أرسطو فى مقالته الثانية عشرة من كتاب ما بعد الطبيعة أن الله علم كله ، قدرة كله ، حياة كله ، سمع كله ، بصر كله . وقرأ أبو الهذيل والنظام فى بغداد ترجمة مؤلفات أرسطو وأفلاطون فيكون أبو الهذيل قد أخذ هذا القول عن أريسطو على حسب ما جاء فى مقالات الاسلاميين للأشعرى[1] وحسن أبو الهذيل اللفظ من عند نفسه وقال : علمه هو هو ، وقدرته هى هو ـ ويؤكد الشهرستانى ذلك بقوله إن أبا الهذيل اقتبس هذا الرأى من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته لا كثرة فيها بوجه ، وإنما الصفات ليست وراء الذات معانى قائمة بذاته بل هى ذاته[2] . والمعروف أن هذا هو قول أرسطو .

وهناك سبب آخر جعل أبا الهذيل أولا ثم المعتزلة ثانياً يردون الصفات إلى الذات . يقول أبو الهذيل : هناك فرق بين قول القائل إن الله عالم بذاته لا بعلم ، وبين قول القائل إن الله عالم بعلم هو ذاته ، وهو أن القول الأول فى الصفة والثانى إثبات ذات هو بعينه صفة أو إثبات صفة هى بعينها ذات ، وإذا أثبت أبو الهذيل هذه الصفات (العلم والقدرة والحياة والعدل) وجوها للذات فهى بعينها أقانيم النصارى — لذلك نفى القول الثانى القائل

---

(١) مقالات الاسلاميين للأشعرى ص ٤٨٥

(٢) الشهرستانى : الملل جـ١ ص ٥٧ ـ الاسفرائينى • التبصير فى الدين ص ٤٢

بأن الله عالم بعلم هو ذاته حتى يرد الأقانيم عند النصارى .

٣ - قدم علم الله

لما كان علم الله هو الله ، ولما كانت ذاته تعالى تتصف بالقدم ، فإذاً علمه قديم أيضا . وهذه نقطة فى غاية الأهمية عند المعتزلة . ولا ينفك أبو الهذيل والنظام يرددان القول بقدم العلم [١] . ويقول هشام الفوطى إن الله لم يزل عالما لنفسه لا بعلم سواه قديم ولا بعلم محدث وإن الله لم يزل عالما بأنه سيخلق الدنيا ثم يفنيها ثم يعيد أهلها (فريق فى الجنة وفريق فى السعير) [٢] .

تضيف المعتزلة على قولها إن الله لم يزل عالما بنفسه قولها بأنه تعالى عالم لذاته أزلا بما سيكون (والمستقبل لا يوجد إلا بالنسبة لنا وليس له وجود عند الله) . وهناك فارق كبير بين علم الله وعلم الإنسان : فعلمنا بما سيكون هو علم بشىء جائز ، على عكس علمنا بما يكون فإنه علم بشىء متحقق واقع . ولكن علم الله هو علم بشىء حقيق لا بشىء جائز ، لأن الجائز يمكن أن يتحقق وعلم الله لا يتعلق به [٣] .

٤ - هل ما يعلم الله وما يقدر عليه قديم مثل علمه به وقدرته عليه ؟

تقول المعتزلة أن علم الله قديم وأن لفظ علم يحتمل أولا عالما — وهو هنا الله وفيه العلم هو الذات — وثانيا موضوعا لهذا العلم — وفى الله هو

---

(١) الخياط . الانتصار ص ٨ ، ٧٥ ، ١٠٨ ، ١٢٣ — الأشعرى . مقالات الاسلاميين ص ١٦٥ و ٤٨٤

(٢) الخياط . الانتصار ص ٦٠ (٣) الشهرستانى . نهاية الاقدام ص ٢٢٠

أيضا الذات وكل ما هو غير الذات . فلما كان العلم فى الله هو الذات ولما كانت الذات قديمة ثابتة فلاشيء يمكنه أن يغير علم الله أعنى أن يزيد فيه أو يبد له والا لم تعد ذاته تعالى كاملة قديمة . وبناء على ذلك يكون العالم قديما من حيث هو جزء من موضوع هذا العلم وحادثا من حيث أنه متحقق فى الزمان . هذا هو موقف المعتزلة من هذا السؤال .

فقط يلاحظ أن هشام الفوطى مع قوله بقدم علم الله «كان يجيب على من يسأله : الم يزل الله عالما بالأشياء ؟ إنى لا أقول لم يزل عالما بالأشياء وأقول : لم يزل عالمـــا أنه واحد ولا ثانى له لأن قولى : لم يزل عالما بالأشياء اثبات أنها لم تزل مع الله وقولى أيضا بأن ستكون الأشياء اشارة اليها ولا يجوز أن أشير الا الى موجود »[1] . والفوطى كان لا يسمى مالم يخلقه الله ولم يكن شيئا ويسمى ما خلقه الله واعدمه شيئا وهو معدوم [2] أن موقف الفوطى — كما يعرضه الأشعرى هنا — يبدو مخالفا لموقف باقى المعتزلة فى مسألة ما يعلمه الله إذ أنه يقول أن علم الله قديم وأن الاشياء ليست قديمة ـ ولكن لما يستمر الأشعرى ويقول «أن الفوطى كان لايسمى مالم يخلقه الله ولم يكن شيئا ويسمى ما خلقه الله واعدمه شيئا وهو معدوم» ففى ذلك دليل على أن الفوطى لا يقول بخلق فى الزمان ولكن بخلق منذ القدم .

وفعلا يضيف الاشعرى قائلا : «وهذه العلة التى اعتل بها هشام فى العلم أخذها عن بعض الأزلية الذين يثبتون قدم الاشياء مع باريها وقالوا : قولنا لم

---

(١) الأشعرى . مقالات ص١٠٧ و٤٨٨ (٢) نفس المصدر ص١٠٧

يزل الله عالما بالاشياء يوجب أن تكون الاشياء لم تزل فلذلك قلنا بقدمها [١]
ومن جهة أخرى يقول الخياط : « والله جل ذكره عند هشام الفوطى لم
يزل عالما لنفسه لا بعلم محدث وأنما زعم أن الأشياء المحدثات لم تكن
أشياء قبل أحداث الله لها » [٢] . فقط هذه الأشياء كانت ممكنة ومعلومة
عند الله منذ الأزل ولا تصبح اشياء الا عندما تتحقق فى الوجود . فيكون
ما يعلمه الله قديم من حيث أن هذا المعلوم ممكن (الوجود) ولكنه يتحقق
فى الزمان .

فلرد كل تناقض فى قول هشام الفوطى يفهم من لفظ شيء عنده كل ماهو
متحقق وموجود فعلا أعنى الممكن الذى مر من حالة العدم الى حالة الوجود
ولكن هذا الممكن سابق للوجود والله لم يزل يعلمه . فيكون علم الله علما
متعلقا بالماهيات الممكنة ، والوجود أعنى الاشياء الممكنة المتحققة — لا يغير
هذه الماهيات . وهذا هو معنى قول الفوطى : « أن الله لم يزل عالما لنفسه
لا بعلم محدث » [٢]

أن تحليل فكرة العدم عند المعتزلة توضح لنا مسألة قدم ما يعلمه الله .
فلفظ « شيء » عند الفوطى معناه ما هو مركب من ماهية ووجود اعنى
ما هو متحقق فى الوجود بينما باقى المعتزلة يعنون بهذا اللفظ الماهيات فقط
حتى فى حالة العدم [٣] فمن جراء اختلاف المعنى فى هذا اللفظ كان هذا
التناقض الظاهر بين رأى الفوطى ورأى باقى المعتزلة فى مسألة من أهم

---

(١) نفس المصدر ص ٤٨٩ . (٢) الخياط . الانتصار ص ١٢٥ و ١٢٦ .
(٣) أنظر الباب الثانى الفصل الأول الخاص بالعدم

مسائل التوحيد . ولكن يزول هذا التناقض عندما ندرك تماما معنى هذا اللفظ عند الطرفين ويصبح اعتقاد جميع المعتزلة واحــــدا فيما يتعلق بقدم ما يعلمه الله . ونجد تثبيتا لذلك فى ما يرويه الأشعرى عن عباد بن سليمان صاحب الفوطى والقائل : « ان الله لم يزل عالما قادرا حيا وأنه لم يزل عالما بمعلومات قادرا على مقدورات عالما بأشياء وجواهر واعراض وافعال . . . . وأن الأشياء أشياء قبل كونها وأن الجواهر جواهر قبل كونها وأن الأعراض أعراض قبل كونها والمخلوقات كانت بعد أن لم تكن وحقيقية المحدث أنه معقول . (١) ويتضح من ذلك أن الجواهر والأعراض فى حالة العدم لم تزل معلومة من الله . فما يعلمه الله قديم ولا يمكن لأى شيء كان أن يزيد فى علمه تعالى .

٥ – اعتراض على هذا القول : اعتراض هشام بن الحكم :

بما أن الله لم يزل عالما بالأشياء حتى قبل وجودها ولم يزل قادرا عليها فهل ما يعلمه الله ومايقدرعليه قديم أيضا ؟ هذا سؤال وجهه هشام بن الحكم (الرافضى) إلى المعتزلة قائلا لهم : إن كان الله عالما بدقائق الأمور وجلائلها فهو لم يزل يعلم أن الجسم متحرك لنفسه لأنه الآن عالم لذلك وماعلمه الآن فهو لم يزل عالماً به . فإن كان هذا هكذا فلم يزل الجسم متحركا لأنه لايجوز أن يكون الله لم يزل عالما بأن الجسم متحرك إلا وفى الوجود جسم متحرك على ماوقع به العلم(٢) .

٦ – رد المعتزلة :

يبدو هذا الاعتراض وجيهاً فى أول وهلة . ولكن المعتزلة وجدت فيه

---

(١) الأشعري . مقالات ص ٤٩٥ (٢) الخياط : الانتصار ص ١٠٨

نقصاً وضعفا كبيرين - يوجد أولا نقص منطقى فى الاعتراض نفسه لأن الله فى مذهب هشام بن الحكم جاهل بالأمور غير عالم بها وهو يعلمها عند وقوعها . وهذا تشبيه شنيع لله بخلقه يناقض كماله تعالى .

ثم هناك ضعف آخر فى الاعتراض وهو ان كان الله لم يزل عالمـــا بالأشياء قادرا عليها فهذا لايعنى أن الأشياء المعلومة والمقدور عليها لم تزل موجودة منذ القدم - لأن الفاعل لا بد من أن يكون قبل فعله عالما بكيف يفعله وإلا لم يجز وقوع الفعل منه ، كما أنه إذا لم يكن قادرا على فعله قبل أن يفعله لم يجز وقوع الفعل منه أبداً . ألا ترى أن من لم يحسن السباحة أو الكتابة لم يجز منه وقوعها ، فإذا تعلمها وعلم كيف يكتب أو يسبح جاز وقوع الكتابة أو السباحة منه ، وهذا حكم كل فاعل : لابد أن يكون قبل فعله عالماً به وإلا لم يجز وقوعه منه (١) - وبناء على ذلك تقول المعتزلة إن الله كان ولا شيء معه ، وأنه لم يزل يعلم أنه سيخلق الأجسام وأنهـا ستتحرك بعد خلقه أياها وتسكن . وإنه لم يزل يعلم أنها متحركة إذا حلتها الحركة وأنها ساكنة إذا حلها السكون ، وهو لنفسه لم يزل يعلم أن الجسم قبل حلول الحركة فيه يتحرك ، وأنه فى حال حلول الحركة فيه متحرك - فلا ماض ولا مستقبل فى علمه تعالى لأن علمه هو ذاته وعلمه ســـابق للمعلومات . فتكون هكذا الأشياء أزلية فى علم الله ، محدثة فى الزمان المعين والمحدد لها من الله . وحدوثها فى الزمان لا يضيف ولا يبدل شيئا فى علم الله لأن هذا العلم سابق لها .

---

(١) الخياط - الانتصار ص ١٠٩

٧ - معنى علم الله كما يوضحه الجبائى

إن الكلام فى علم الله يختلف كل الاختلاف عن الكلام فى المعرفة عند الانسان ، لأن علمنا يتكون تدريجيا ونحن نصل إلى المعرفة بفضل مجهود فكرى مستمر نبذله فى فهم الحقائق والوقائع ؛ ونمر هكذا بمراحل أدناها مرحلة الجهل وأسماها مرحلة المعرفة ؛ ولكن كم تصادفنا من مراحل نشك فيها ونتردد ونمعن التفكير ونجلى الأمور ونتخذ القرارات ثم نغيرها أحيانا ونتمسك بها أحيانا . وهذا التدرج فى تكوين المعرفة برهان قاطع على عجز العقل البشرى وعدم كماله .

وإذا ما تكلمنا عن علم الله فلا يجوز أن نقارنه بعلمنا ولا أن نحاول فهمه بتشبيهه بعلمنا لأنه لا توجد أدنى مشابهة بين المتناهى واللامتناهى ولا بين الكامل والناقص .

لذلك كان الجبائى لا يسمى الله فهما ولا فقها ولا موقنا ولا مستبصراً ولا مستبينا لأن الفهم والفقه هو استدراك العلم بالشىء بعد أن لم يكن الإنسان به عالما [١] واليقين هو العلم بالشىء بعد الشك، وكل هذا يدل على التبدل والتغير فى مراتب العلم ولكن لا يوجد أى تغير فى الله وهو فى حالة ثبات كامل لأن علم الله هو هو أعنى هو ذاته وذاته أزلية كاملة لا تغير فيها ولا تبدل .

ولما كان الله لم يزل عالما بكل الأمور فعلمه منذ الأزل كامل شامل كل شىء حصل وسيحصل . ولكن هناك مسألة بحثها المعتزله على النظر وجاء

---

(١) الأشعرى : مقالات الاسلاميين ص ٥٢٦ .

البحث مؤيداً لقولهم بثبات علم الله منذ الأزلى ، وهذه المسألة هى :

٨ - هل يجوز كون ما علم الله أنه لا يكون ؟

ترد المعتزلة على هذا السؤال بالنفى طبعا . ولكن ذلك لا يمنعهم من تحليل السؤال تحليلا دقيقا ليبينوا استحالته. فنجد مثلا على الأسوارى يشطر السؤال شطرين هما أولا : يجوز كون شىء أعنى أن الله يقدر على الشىء أن يفعله ، وثانيا : الله عالم أن هذا الشىء لا يكون وإنه أخبر أنه لا يكون. ويقول الأسوارى إذا أفرد أحد القولين عن الآخر كان الكلام صحيحا ، أما إذا افترق القولان كان ذلك مستحيلا . وذلك على عكس ما هو عند الإنسان ، لأنه ليس من المستحيل أن نلاحظ عند الإنسان فرقا بين معرفته لعمل واجب أداؤه والامتناع عن أداء هذا العمل ، لأن الإنسان قادر على الضدين فى حين أن الله لا يوجد فيه تغير ، وعلمه وإرادته وقدرته تعالى هى ذاته وذاته لا تتغير[1]

وهناك رد آخر على هذا السؤال . فتقول المعتزلة : إذا علم الله أن حدثا أو عملا أو شيئا لن يحدث لعجز أو استحالة فى الحدث أو العمل أو الشىء نفسه (مثل تربيع الدائرة أو إرسال المؤمنين إلى النار) أو لعجز من قبل الله على حدوث هذا العمل أو الشىء إذ أن حدوثه ينافى النظام والقوانين المسنونة للعالم منه تعالى ، فإن هذا الحدث أو العمل أو الشىء لم يحدث أبدا ما دام وجد العجز أو الاستحالة [2]

فى هذا الرد نجد اعتقادين راسخين عند المعتزلة وهما أن العالم خاضع

---

(١) الشهرستانى . الملل على هامش ابن حزم ج١ ص٦٦ ـ الأشعرى : مقالات الاسلاميين ص٥٥٩ و٥٦٠ (٢) الأشعرى : مقالات الاسلاميين ص٥٦٢

لنظام كامل تام مطابق لعلم الله ، وبما أن علم الله لم يزل ثابتا فنظام العالم ثابت أيضا لأنه لو تصادف وأصبح هذا النظام غير مطابق لعلمه تعالى فعلمه لم يعد كاملا . وبما أن علمه هو ذاته فتصبح الذات والحالة هذه غير كاملة أيضا وهذا تناقض .

ويزيد أكثر المعتزلة على ذلك قائلين : ما علم الله أنه لايكون لاستحالته أو لعجز عنه يجوز أن يكون على شرطين : أن يرتفع العجز عنه وإن تحدث القوة عليه . ولكن فى هذه الحالة كان الله لم يزل يعلم برفع العجز عن هذا الشيء وبحدوث القوة عليه . وهذا لا يناقض كماله تعالى .

فنلاحظ أنه مهما اختلف وضع المسألة فالحل واحد وهو أن المعتزلة تردد دائما أن الله لم يزل عالما بالأشياء كلها ولايجوز حدوث شيء إلا وهو لم يزل يعلمه .

* * *

لما كان الله لم يزل يعلم كل شيء فكيف يمكن أن نتكلم عن حرية الاختيار عند الإنسان لأعماله ؟ أهو حر فعلا أم مجبر ؟ إنها لمسألة فى غاية الدقة والأهمية وهاك رأى المعتزلة فيها .

٩ ـ علم الله ومصير الانسان فى الآخرة .

يحدثنا ابن حزم عن رأى لهشام الفوطى المعتزلى يشاركه فيه جميع المعتزلة لأنه يعبر عن أصل من أصولها فى علم الله . يقول هشام : إن من هو الآن مؤمن عابد ولكن فى علم الله إنه يموت كافرا فإنه الآن عند الله كافر . وإن من كان الآن كافرا مجوسيا أو نصرانيا أو دهريا أو زنديقا ولكن فى علم

الله أنه يموت مؤمناً فإنه الآن عند الله مؤمن[١] . فلا غرابة فى هذا القول إذ أن علم الله لا يتغير ، فإذا علم الله منذ الأزل أن فلانا سيموت كافراً ولو آمن وقتا من الزمن فإنه عند الله كافر ؛ لأنه تعالى لم يزل يعلم أن بعد ايمان هذا الشخص كفرا . ولا يجوز أن يزيد كفر المؤمن شيئا فى علم الله - هل يعنى ذلك أن لا قدرة للانسان على أعماله لأن الله لم يزل يعلمها ؟ نحن نعرف أن المعتزلة « أهل عدل » أيضا أعنى أنهم يقولون إن الإنسان قادر على أعماله محاسب عليها - فكيف يكون التوفيق بين القولين إن الله لم يزل يعلم كل شيء ، وإن الإنسان قادر على أعماله ؟

هناك حل دقيـــق أتى به الجبائى ليوفق بين هذين القولين . فيقول : لنفحص الحالات الثلاث الآتية :

أولا : يقول الجبائى إذا وصل مقـــدور بمقدور كانت النتيجة إيجابية صحيحة ، مثلا لو قلنا إذا آمن الكافر (شرط أول) وكان الإيمان خيراً له (شرط ثان) لأدخله الله الجنة (النتيجة الصحيحة لهذين الشرطين) والمقدوران هما : العودة إلى الإيمـان بعد الكفر — الإنسان فى امكانه أن يعود إلى الإيمان - وإذا لم نخبر الله عما يناقض ذلك فتكون هذه الحالة الأولى صحيحة

عند تحليل هذه الحالة نجد المعتزلة تعترف بمقدرة الإنسان على الكفر وعلى الإيمان وذلك بمجرد اختياره ؛ ثم إن الله لم يزل يعلم هذا الاختيار . إننا هنا بدون شك بصدد نقطة صعبة وهى شعورنا بمقدورنا على اختيار شيء أو حال دون الآخر ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى علم الله منذ الأزل بما نختاره وإذا تمسكت المعتزلة بالقول بقدرة الإنسان على أعماله كان تمسكها هذا

---

(١) ابن حزم : الفصل جـ٤ ص١٤٩

صوناً لعدالة الله وإلقاء المسئولية على الإنسان وحده عندما يعاقب أو يثاب في هذه الحالة الأولى التي يعرضها الجبائي برهان كاف على حرية الاختيار عند الإنسان على شرط أن يأتي اختياره على شيء ممكن جائز مقدور

الحالة الثانية : إذا كان هناك شيئان متناقضان فلا يمكن التكلم عن حرية الاختيار عند الإنسان واستحالت النتيجة — مثل قولنا أن يكون المرء مؤمنا وكافرا أو متحركا وساكنا أو حيا وميتا فى آن واحد . إن الانسان لا يقدر على ذلك وحريته مقيدة أمام التناقض . فالحرية لا تعنى إذن القدرة على عمل أى شيء أو ضده ـ وبما أن الله لم يزل يعلم مجرى الأمور حسب قوانينها فهو يعلم عجز الإنسان أمام التناقض كما أنه تعالى لم يزل يعلم قوانين العالم فكل مايحدث فيه كان هو لم يزل عالما به .

وفى الحالة الثالثة : يقول الجبائى إذا وصل شيئان أحدهما جائز والآخر مستحيل فتكون النتيجة مستحيلة ؛ مثلا إذا قلنا إن الكافر يؤمن فى حين أن الله يعلم ويخبر أنه لن يؤمن فمن المستحيل أن يؤمن هذا الكافر فتكون إذن حرية المرء مقيدة بعلم الله وإخباره . ولكنها حالات شاذة تلك التى يخبرنا الله فيها عن علمه[1]

١٠ - أثر منطق أرسطو

إن تحليل الجبائى لمسألة علم الله ومصير الإنسان هو تحليل منطقى . لا شك أن لمنطق أرسطو أثرا كبيرا فيه . فمقابلته القضايا الإيجابية أولا والقضايا السالبة ثانيا واستنتاجه النتائج الإيجابية أو السالبة كل ذلك يدل على أن

(١) أنظر الأشعرى : مقالات الاسلاميين ص ٥٦٠

ملحوظة . نرجع الى هذه المسألة الشائكة فى الجزء الثانى الخاص (بالعدل)

الجبائى كان ملما[1] بهذا المنطق وحاول أن يستخدمه فى مسألة من أدق المسائل وأعقدها . إنها لمحاولة جريئة وهى ليست الوحيدة من نوعها فى فلسفة المعتزلة

* * *

من هذا نستخلص أن جلهم المعتزلة هو رد الصفات ـ ومن ضمنها صفة العلم ـ إلى ذات الله تعالى . وبما أن هذه الذات قديمة لامتناهية ثابتة فيكون العلم أيضا قديما لا متناهيا ثابتا . ثم إن الله لم يزل يعلم كل الأمور وإذا كان العالم قديما بالنسبة إلى علمه تعالى فانه يتحقق فى الزمان تبعا لهذا العلم ـ أما فيما يختص بمسألة قدرة الإنسان على أعماله فالمعتزلة تحلها بقولها إننا نشعر بحرية الاختيار وإننا نجهل علم الله وإن عدل الله يضطرنا إلى القول بهذه الحرية ـ وكل المسألة الأخلاقية متوقفة عليها .

---

(١) تتلمذ الجبائى للشحام الذى ألم بالفلسفة اليونانية عن طريق الترجمة التى قام بها حنين بن اسحق فى بيت الحكمة (أنظر ابن المرتضى المنية والأمل ص ٤٠ والملطى كتاب التنبيه ص ٣٢)

الفصل الثالث

قدرة الله

ردت المعتزلة جميع صفات الله إلى ذاته . فإذا تحدثوا عن قدرته تعالى ، فهم ينظرون إليها كأنها وجه آخر من أوجه الذات يبحثونها على زعم أنها اعتبار ذهنى ليس إلا وغير موجودة حقيقة فى الذات .

١ - ما يقدر الله عليه

كما أن علم الله يشمل كل شىء ، كذلك قدرته تعالى منبسطة على كل شىء وتميز المعتزلة بين قدرة الله وما يقدر الله عليه ؛ ويقول أبو الهذيل فى هذا الصدد : إن لما يقدر الله عليه غاية ونهاية فى العلم به والقدرة عليه والإحصاء له ، ليس يخفى على الله منه شىء ، ولا يعجزه شىء منه (١) . ومن أدلته على ذلك قوله تعالى : (إن الله على كل شىء قدير) (٢) . وبكل شىء عليم (٣) (وأحصى كل شىء عدداً) (٤) .

كما أنه لا شىء يغيب عن علمه تعالى كذلك لا شىء يخرج عن قدرته تعالى ، ولو لم يكن الأمر كذلك لكانت قدرة الله عاجزة ضعيفة ، وعليه تكون ذاته ناقصة ، وفى هذا تناقض لأن علمه وقدرته تعالى هما ذاته .

وحين يقول أبو الهذيل ومعه المعتزلة أجمع : إن الله على كل شىء قدير هل يعنى هذا القول أن قدرته تعالى لا يمكنها أن تتعدى حدود ما قدر عليه

---

(١) الخياط . الإنتصار ص٩ — (٢) النحل ١٦ — ٧٦ ، والبقرة ٢ — ٢٠

(٣) البقرة ٢ — ٢٨ (٤) الجن ٧٢ — ٢٨

وأنها تحققت كلها فيما قدرت عليه كما أن علمه شمل كل المعلوم ولا يمكنه أن يتعداه ؟ وبمعنى آخر هل لقدرة الله حد هو هذا العالم المخلوق ؟ ولو انبسطت على ما ليس متحققا أو ممكنا لكانت قدرة بدون مقدور ؟

يحكى ابن حزم عن أبى الهذيل بهذا الخصوص قائلا : وقال أبو الهذيل بن مكحول العلاف إن لما يقدر الله عليه آخرا ولقدرته نهاية لو خرج إلى الفعل لم يقدر الله تعالى بعد ذلك على شىء أصلا ولا على خلق ذرة فما فوقها ولا إحياء بعوضه ميتة ولا على تحريك ورقة فما فوقها ولا على أن يفعل شيئا أصلا (١) .

ويقول ابن حزم فى مكان آخر : وكان على الأسوارى البصرى أحد شيوخ المعتزلة يقول إن الله عز وجل لا يقدر على غير ما فعل (٢) .

إن هذين القولين اللذين يذكرهما ابن حزم لا يعطيان فكرة صحيحة عن قول المعتزلة فيما يختص بقدرة الله . ويكفينا أن نرجع إلى تعريف المعتزلة لقدرة الله لندرك أن فى مذهبهم القدرة هى الذات وأنها غير متناهية . وإذا بدت لنا هذه القدرة بواسطة بعض الأشياء المتحققة فالمعتزلة لا يستنتجون من ذلك أن قدرته تعالى محدودة بهذه الأشياء لأنه زيادة على ما تحقق من الاشياء توجد أشياء ممكنه وغير متناهية فى العدد تتحقق فى الزمان أو خارجا عنه ، ولكنها لا تخرج عن قدرته تعالى لأن هذه القدرة لا متناهية كالذات فعلى ذلك إذا كان ما تحقق وما يتحقق من الأشياء محدوداً فى العدد والكم والابعاض فإن هذا شىء لا يعنى أن قدرة الله تقف وتنتهى عند هذا الحد لأنها غير متناهية .

(١) ابن حزم : الفصل ج ٤ ص١٤٦   (٢) نفس المصدر ص١٥٠

٢ - تجنب المعتزلة للمذهب الحلولي Pantheisme

كما أنه لا يوجد عالم بدون معلوم ولا قادر بدون مقدور عليه، كذلك توجد موازاة بين الله والعالم. فمن جهة نرى علماً وقدرة غير متناهيين ولهما موضوع؛ ومن جهة أخرى نرى موضوعا لا متناهياً وأزليا نوعا ما، لأنه يقابل فاعلا متحليا بهاتين الصفتين: صفة العلم وصفة القـــدرة الغير متناهيتين، ألا وهو الله الذي هو في مذهب المعتزلة كله علم وقدرة.

فيكفينا أن ندمج فكرة الله هذه (وهو الفاعل) في العالم (وهو الموضوع أعني موضوع العلم والقدرة) حتى ننتهي إلى المذهب الحلولي وهو خلط الله وإدماجه في العالم. ولكن المعتزلة تميز دائما بين ماهية الفاعل وماهية الموضوع، وهذا ما أدى بهم إلى التكلم في العدم واعتباره شيئاً متميزاً تماماً عن ماهية الله. والعدم في مذهبهم هو مادة العالم التي ينقصها الوجود والله يمنح هذه المادة الوجود ليكون العالم المخلوق.

٣ - العلاقة بين علم الله وقدرته تعالى

قالت المعتزلة إن علم الله هو هو، وإن قدرته هي هو؛ فعلى ذلك تكون الذات هي العلم والقدرة. فإذا علمه وقدرته تعالى يختلفان تمام الاختلاف عن العلم والقدرة عندنا لأنه كثيرا ما يقوم الخلاف بين العقل وهو عندنا ملكة المعرفة، وبين الإرادة وهي عندنا ملكة التنفيذ والعمل. وكم من الأحيان ندرك الشيء الحسن ونميزه ولكننا بالرغم من ذلك نفعل العمل السيء — لكن في الله العلم هو القدرة والقدرة هي العلم؛ لذلك نجد عليا الأسواري المعتزلي يشدد بحق على العلاقة بين علم الله وقدرته إذ يقول:

إن من علم الله أنه سيموت ابن ثمانين سنة ، فإن الله لا يقـــدر على أن يميته قبـل ذلك ، ولا أن يبقيه طرفـة عين بعد ذلك . وإن من علم الله من مرضه يوم الخميس مع الزوال مثلا فإن الله تعالى لا يقدر على أن يبرئه قبل ذلك لا بما قرب ولا بمـا بعد ، ولا على أن يزيد فى مرضه طرفة عين فما فوقها (١).

يدهش ابن حزم كل الدهشة من هذا القول فى حين أن المعـتزلة تجده قولا صحيحا معقولا منطقيا لأنهم يردون جميع الصفات إلى الذات : فعلم الله هو ذاته كما أن قدرته هى ذاته ، فما يعلمه الله فهو قادر عليه ولا يجوز خلاف ذلك ، وما يقدر عليه فهو يعلمه ، ولا يجوز خلاف ذلك فى مذهبهم — فهم لا ينظرون إليه تعالى كما نحن ننظر إلى الإنسان الذى يفكر ويعلم ويقرر ثم لا ينفذ أو ينفذ خلاف ما قرر . لا . لأن علم الله هو قدرته . وليس هناك أى مشابهة بين الله تعالى والإنسان. لذلك نجد أكثر مؤرخى الملل يدهشون لأقوال المعتزلة التى تبدو لهم غريبة ؛ ولـكن عندما ندرك أصل مذهبهم وهو رد جميع الصفات إلى الذات نفهم بسهولة هذه الأقوال ونجدها نتيجة منطقيه للأصل الذى بنوا عليه مذهبهم .

٤ - هل الله مكلف بفعل الأصلح ؟

تقول المعتزلة : أن الله مكلف بفعل الأصلح . وهذا القول نتيجة منطقية لرأيهم فى ماهية الله اللامتناهية والكاملة إذ أنهم يردون إليها العلم والقدرة ، ولما كان الله كاملا فلا يمكنه أن يقف عند ما هو غير كامل وإلا أصبح هو

---

(١) ابن حزم : الفصل جـ٤ ص ١٥٠

تعالى أيضا غير كامل . وعلى هذا القول بنت المعتزلة رأيها في التفاؤل . ويقول النظام والجاحظ والأسوارى والكعبى إن الله لا يوصف بالقدرة على ترك الأصلح من الأفعال إلى ما ليس بأصلح(١). ونحن لا نعجب من رأى المعتزلة هذا لأن الله وهو كل الكمال لا يعزم على خير ثم يميل إلى خير آخر أسمى من الأول كأنه تعالى يتدرج فى مراتب الكمال . فاذا كان الأمر كذلك لم يعد الله كلى الكمال ، إذ أن فى هذا الخير الأسمى الذى مال اليه الله تعالى بعد تركه الخير الأول يوجد كمال كان ينقص الأول وهذا الكمال كان سببا فى تحرك الله من درجة فى الكمال إلى أخرى أسمى منها . وهذا التحرك دليل على النقص والنقص برهان على عدم الكمال . وبناء على ذلك يمكننا أن ندرك بسهولة لماذا كان ابو القاسم الكعبى المعتزلى يقول بإيجاب الأصلح للعبد وأن الإيجاب على الله تعالى محال لاستحالة موجب فوقه يوجب عليه شيئا (٢).

٥ — التفاؤل عند المعتزلة Optimisme

ينوه ابن حزم بهذا التفاؤل عند المعتزلة حين يقول : وقالت المعتزلة كلها إن الله عز وجل ليس فى قوته أحسن مما فعل بنا وأن هذا الذى فعل هو منتهى طاقته وآخر قدرته التى لا يمكنه ولا يقدر على أكثر(٣). ويدافع النظام عن هذه العقيدة الراسخة عند المعتزلة دفاعا قويا حيث يقول : إن الله لا يقدر أن يفعل بعباده خلاف ما فيه صلاحهم ، ولا يقدر أن ينقص

---

(١) الاشعرى مقالات الاسلاميين ص ٥٥٥ — البغدادى . الفرق بين الفرق ص ١٦٧

(٢) الاسفرائينى . التبصير فى الدين ص ٥٢ (٣) ابن حزم الفصل جـ٤ ص ١٤٦

من نعيم أهل الجنة ذرة لأن نعيمهم صلاح لهم والنقصان مما فيه صلاح ظلم ولا يقدر أن يزيد فى عذاب أهل النار ذرة ولا على أن ينقص من عذابهم شيئا [١]. ثم زاد على هذا بأن قال إن الله لا يقدر أن يعمى بصيرا أو يزمن صحيحا أو يفقر غنيا إذا علم أن البصر والصحة والغنى أصلح لهم ، وكذلك لا يقدر أن يغنى فقيراً أو يصحح زمنا إذا علم أن المرض والزمانة والفقر أصلح لهم [٢].

فإذا كل ما يحصل فى الدنيا وفى الاخرة هو أصلح ما يمكن للعباد . وهذه نتيجة منطقية لنفى جميع الصفات عن الله وردها إلى الذات . والذات غاية الكمال لا يعترضها أى عجز أو نقص ؛ لذلك يلزم أن يكون ماتعمله كاملا .

لكن الإنسان وهو محدود فى عقله يتساءل أحياناً أى خير يوجد فى بعض الأمور والحوادث التى لا يرى فيها سوى النقص والعجز والآفات إن المعتزلة لا تحكم على الأشياء بجزئياتها ، وإنما تنظر إلى العالم بأسره وتبدى حكمها عليه بأكمله . ويذهبون إلى القول بأن الصنيعة كاملة لأن الصانع كامل فما يبدو لنا كأنه عجز أو نقص أو آفة ، فكل ذلك يساهم فى خير الدنيا العام ويصبح خيراً وصلاحاً .

هل يعنى هذا القول أن المعتزلة كانت تميل إلى صبر رواقى على الآلام والشدائد أم إلى صبر كصبر المسيحيين الذين يرون فى الألم طريقا لكسب خير أعظم ؟ لا يمكن الرد على هذا السؤال إلا بعد البحث فى مصدر فكرة التفاؤل عند المعتزلة .

---

(١) البغدادى : الفرق بين الفرق ص١١٥ ـ الخياط : كتاب الانتصار ص١٧ و٢٣ الشهرستانى . الملل ج ١ ص٦١ (٢) البغدادى : الفرق بين الفرق ص١١٥

٦ - مصدر فكرة التفاؤل

بالرغم من أن النظام هو أول معتزلى تكلم بوضوح فى التفاؤل يقول الشهرستانى أن النظام أخذ هذه المقالة من قدماء الفلاسفة حيث قضوا بأن الجواد لا يجوز أن يدخر شيئا لايفعله فما أبدعه وأوجده هو المقدور ، ولو كان فى علمه ومقدوره ما هو أحسن وأكمل مما أبدعه نظاما وترتيبا وصلاحا لفعل[١]. ويرى هوروفتز أن النظام قد تأثر بفلسفة الرواقيين القائلين بأن الشر والخير يتبعهما حتما عقاب أو جزاء ، وذلك حسب قوانين ثابتة لا يمكن تغييرها أوتحريفها . فعلى الإنسان أن يتحمل بصبر وسكوت المصائب والشدائد والآلام إذ لا يمكنه أن يغير مجرى الأمور وسنها . ولكن شتان ما بين رأى الرواقيين ورأى المعتزلة من فرق فى التفاؤل . إن هؤلاء يرون فيما ندعيه شرآ سبيلا لخير أكبر وأعم . فلا يمكننا أن نشاطر المستشرق هوروفتز رأيه هذا القائل أن المعتزلة قد تأثرت بالرواقيين ، لأن المعتزلة لا تنظر إلى الألم فى حد ذاته بل ترى فيه سبيلا للخير.

ويقول البغدادى من جانبه إن النظام تأثر بالمنانية القائلين إن إله الخير لايمكنه أن يفعل إلا الخير ولا يمكنه أن يفعل الشر ، لأن الشر لا يصدر إلا عن إله الشر . ولكن النظام رد على المنانية قولها بالاثنين (إله الخير وإله الشر)[٢]

فتكون المعتزلة قد بحثت أقوال قدماء الفلاسفة وأقوال المنانية واستخلصت منها قولا يتفق وكمال الله تعالى، وجاء قولها متفقا أيضا وفكرة المسيحيين فى الألم كطريق لخير أعظم .

---

(١) الشهرستانى . الملل على هامش ابن حزم ج١ ص٦١

(٢) الخياط . كتاب الانتصار ص٣١، ٣٢، ٣٨، ٤٣، ٤٥، ٤٨و٤٩

* * *

تقول المعتزلة إن الله لا يفعل إلا الأصلح وأن قدرته لا تأتى إلا بما هو كمال ؛ فقط هناك نقطتان ذواتا أهمية كبرى وهما التوفيق بين قدرة الله تعالى وحرية الاختيار عند الإنسان من جهة ومن جهة أخرى مسألة الظلم : هل يمكن أن يفعله أم لا يمكن .

٧ - قدرة الله وقدرة الإنسان على أعماله

لما كان الله قادراً على كل شيء ، ولما كانت قدرته لا متناهية كذاته ومتجهة دائما نحو الكمال ، فمن أين إذن الشر والمعصية وما يترتب عليهما من عقاب وألم ؟ إنهما لا يقعان إلا عن كائن حر الاختيار فى نياته وأعماله يتردد ثم يختار ويعزم . وفى تردده هذا دليل على عجزه وعدم كماله . ويترتب على اختياره نتائج ملائمة لما اختاره من عمل حسن أو سيئ . فأين قدرة الله من عمل الانسان هذا ؟ إن قدرته تعالى تحدها حرية الانسان . والمعتزلة يتمسكون بشدة بهذا المبدأ ويبنون عليه المسألة الأخلاقية بكاملها

وبما أن الثواب أو العقاب هو نتيجة لما اختاره الانسان بمجرد حريته فلا يمكن لله أن يغير أو يبدل فى هذا الثواب أو العقاب . ويقول النظام بهذا الصدد : إن الله لا يقدر على أن يخرج أحدا من أهل الجنة منها ولا يقدر على أن يلقى فى النار من ليس من أهل النار . ويقول أيضا : لو وقف طفل على شفير جهنم لم يكن الله قادرا على القائه فيها وقدر الطفل على إلقاء نفسه فيها (١) . إننا لا نعجب من قول المعتزلة هذا لأنهم أثبتوا من جهة قدرة الله لا متناهية ؛ وهى فى مذهبهم ليست سوى الذات ؛ وأثبتوا من

---

(١) البغدادى . الفرق بين الفرق ص ١١٥ — الشهرستانى . الملل والنحل على هامش ابن حزم جـ١ ص ٦١

جهة أخرى قدرة الانسان على أنه حر فى اختيارها . وبعد ذلك وجدوا أنفسهم أمام مشكلة عويصة وهى هل الله قادر على كل شيء : على الظلم والجور كما هو قادر على العـدل ؟ وبمعنى أوضح هل يقـدر الله تعالى أن يثيب من استحق العقاب وأن يعاقب من استحق الثواب ؟ بحثت المعتزلة هذه المسألة على ضوء العدل وسنبين فيما بعد الحل الذى أتوا به وقبـل أن نعرض لهذا الحل نذكر هنا عقيدة راسخة عند المعتزلة استنتجوها من قولهم بعدل الله وقدرة الانسان على أعماله ، وهى أن الله تعـالى يعمل لما فيه صالح الخلق ولـكنه يترك الانسان حرا فى اختياره . ولما كان الله تعالى لم يزل يعـلم ما يختاره الانسان من أعمال فإنه يأتى أحيـانا بلطف من عنده لمساعدة ذوى الإرادة الحسنة . لذلك يقول بشر ابن المعتمر إن الله لو علم من عبد أنه لو أبقاه لآمن كان ابقاؤه إياه أصلح له من أن يميته كافرا[1] فنلمس هنا مسألة اللطف الذى يتدارك الله به الفاسق ولـكن المعتزلة تقول إن هذا اللطف لايمنح إلا فى حالات شاذة نادرة . وخلاص نفوسـنا أو هلاكها عائد إلينا ، وذلك بفضل حرية اختيارنا لذلك يقول بشر بن المعتمر ومعه جميع المعتزلة إن الله لايكون مواليا للمطيع فى حال وجود طاعته ، ولا معـاديا للكافر فى حال وجود كفره ، وإنما يوالى المطيع فى الحالة الثانية من وجود طاعته ، ويعادى الكافر فى الحالة الثانية من وجود كفره[2] .

هذا قول واضح بأن الإنسان بمحض إرادته يصبح مطيعا أو كافراً ولا قدرة لله فى ذلك . وبعدما يصبح الإنسان مطيعاً (وهى الحالة الثانية التى يتحدث عنها المعتزلة) حينئذ يكون الله موالياً له ، وبعدما يصبح كافراً

---

(١) البغدادى . الفرق بين الفرق ص١١٤   (٢) نفس المصدر

(وهي الحالة الثانية في الكفر) حينئذ يكون الله معادياً له . ويستدل المعتزلة على ذلك بقولهم إنه لو جاز أن يساعد الله الإنسان في حال وجود الطاعة فيه لجاز أن يساعده في حال وجود الكفر فيه . وهذا محال في مذهبهم لأن الله لا يفعل الشر ، والشر في الحقيقة هو المعاصي الموصلة إلى عذاب الله على حسب قول قاسم الدمشقي [1] .

٨ - الحكمة في أعمال الله

قالت المعتزلة أن الحكيم لا يفعل فعلا إلا لحكمة وغرض والفعل من غير غرض سفه وعبث . والحكيم من يفعل أحد أمرين إما أن ينتفع أو ينفع غيره . ولما تقدس تعالى عن الانتفاع تعين أنه إنما يفعل لينفع غيره . فلا يخلو فعل من أفعاله من صلاح [2] . ولما كان الله غاية في الحكمة فهو لا يفعل إلا الأصلح . فتوجد إذن قوانين ثابتة ومحددة من لدن حكمته تعالى تسوس جميع الأمور في هذا العالم . وهذه القوانين خاضعة لحكمة الله الكاملة فيجب أن ننظر إلى كل ما يحدث في العالم كأنه تعبير لهذه الحكمة - وعقل الإنسان في رأيهم يمكنه أن يدرك هذا النظام الكامل في العالم والذي يدل على وجود خالق أزلي حكيم عادل .

وتقول معتزلة بغداد في هذا الصدد أن كل ما ينال العبد في الحال والمآل من البأساء والضراء والفقر والغنى والمرض والصحة والحياة والموت والثواب والعقاب فهو صلاح له حتى تخليد أهل النار في النار صلاح لهم وأصلح

---

(١) الخياط . الانتصار ص ٨٥ (٢) الشهرستاني . نهاية الأقدام ص ٣٩٧

فإنهم لو خرجوا منها لعادوا لما نهواعنه وصاروا إلى شر من الأول [١] .
وشيوخ المعتزلة من البصرة صاروا إلى أن ابتداء الخلق تفضل وانعام من الله من غير إيجاب عليه ولكنه إذا خلق العقلاء وكلفهم وجب عليه إزاحة عللهم من كل وجه ورعاية الصلاح والأصلح فى حقهم بأتم وجـــه وأبلغ غاية [٢] . وذلك لأن الصانع حكيم والحكيم لايفعل فعلايتوجه عليه سؤال ويلزم حجة بل يزيح العلل كلها فلايكلف نفسا إلا وسعها ولا يتحقق الوسع إلا بإكمال العقل والاقدار على الفعل ولا يتم الغرض من الفعل إلا بإثبات الجزاء ولتجزى كل نفس بما كسبت فأصل التخليق والتكليف صلاح والجزاء صلاح .

فخلاصة قول المعتزلة هو أن التكليف صـــلاح فى ذات حده كما وأن قدرة الإنسان على أعماله صلاح والجزاء صلاح . ولا يمكن أن يكون أصلح من ذلك إذ أن الله لايفعل إلا الأصلح . هـــذا فيما يتعلق بالحياة الأخلاقية . وموقف المعتزلة لايختلف عن ذلك فيما يتعلق بالطبيعة . ويذكر الخياط فى هذا الصدد قول قاسم الدمشقى المعتزلى ملخصا موقف المعتزلة فيقول : « إن قاسما كان يزعم أن الفساد فى الحقيقة هى المعاصى فأما مايفعله الله من القحط والجدب وهلاك الزرع فإنما ذلك فساد وشر على المجاز لا فى التحقيق بل هو فى الحقيقة صلاح وخير إذ كان الله جل ذكره إنما يفعله بخلقه نظرا لهم ليصبروا على مانالهم من ذلك فيستحقون الخلود فى الجنة وليذكرهم بما ينالهم من شدة ذلك شدائد القيامة وأليم عذابها فيزدجروا عن المعاصى فيسلموا من عذاب ذلك اليوم وليس يكون من نجى من العذاب بالنار وأورث الخلود فى الجنان فسادا ولا شرا بل هو نفع وخير وصلاح

(١) نفس المصدر ص ٤٠٤ ـ الخياط . كتاب الانتصار ص ٨٥ (٢) نفس المصدر

فى الحقيقة [١] . فهذه النتيجة التى يصل إليها المعتزلة تتفق مع مبدأهم القائل بحكمة الله اللامتناهية. وهم يعززون هذه النتيجة المنطقية ببعض الآيات كقوله تعالى « وخلق الله السموات والأرض ولتجزى كل نفس بما كسبت» . فلما كان الخلق من الله وجب أن يكون هذا الخلق غاية فى الكمال مثل ما الصانع غاية فى الكمال [٢] ويلاحظون أن خلق العالم لا يعنى أن الله فى حاجة اليه بل بالعكس العالم من حيث هو مخلوق محتاج إلى خالقه . والعاقل يدرك ذلك .

٩ - تعريف الصلاح والأصلح

قالوا أن الصلاح ضد الفساد وكل ما عرى عن الفساد يسمى صلاحا وهو الفعل المتوجه إلى الخير من قوام العالم وبقاء النوع عاجلا والمؤدى إلى السعادة السرمدية آجلا [٣]. أما الأصلح فهو إذا كان هناك صلاحان وخيران وكان أحدهما أقرب إلى الخير المطلق فهو الأصلح [٤] . ولما كان كل شيء فى الطبيعة متجها نحو الصلاح العام ولما كان الصلاح العام هو غاية الخلق فيمكن أن نقول أنه أيضا صورة من الخير المطلق .

إن أثر أرسطو بين فى هذين التعريفين للصلاح وللأصلح . لما قال أرسطو أن الفعل سابق على القوة إطلاقا استنتج من ذلك أن المبدأ ليس القوة بل الموجود التام أى الفعل . وعند المعتزلة هذا الموجود التام هو الله . وكان قول أرسطو معارضا لقول من سبقه من اللاهوتيين الذين وضعوا فى الأصل الليل والسديم (أى الاختلاط والقوة) زمنا غير متناه ولقول ديموقريطس وأنبادوقليس وأفلاطون الذين قالوا بحالة

(١) الخياط : انتصار ص ٨٥ (٢) الشهرستانى . نهاية الأقدام ص ٤٠١

(٣) نفس المصدر ص٤٠٥ (٤) نفس المصدر

اتفاق وفوضى قبل حالة النظام [1]. ويقول أرسطو أن السموات تشتهى أن تحيا حياة شبيهة بحياة المحرك ما أمكن ولكنها لا تستطيع لأنها مادية فتحاكيها بالتحرك حركة متصلة دائمة هى الحركة الدائرية ولكن المعتزلة تقول بعالم منظم كامل وكل مايحدث فيه فهو صلاح. فكأنهم أخذوا فكرة النظام فى العالم من أرسطو وفسروها تفسيرا يتفق وقولهم بأن الله كامل وكل ما يصنعه فهو كامل أيضا .

١٠ ـ هل يقدر الله على أن يظلم

يبدو هذا السؤال غريباً فى مذهب المعتزلة القائلين بأن الله كلى الكمال ؛ ولكنهم بالرغم من ذلك فحصوا هذا السؤال حتى يوضحوا فكرتهم عن الله ويجلوها .

من الجلى أنهم جميعا يردون أى فكرة تؤدى إلى الإعتقاد بأن هناك ظلما فى عمله تعالى وهم يرددون دائما بأن الله يفعل ما فيه صالح الخلق . فإذا بحثت المعتزلة هذا الموضوع فيكون ذلك من جهة القدرة فقط ، وليس من جهة عمل الظلم فعلا من لدنه تعالى . فيكون الموضوع مجرد بحث نظرى . وعلى هذا الشكل نجد حلين مختلفين لهذا السؤال عند المعتزلة .

الحل الأول : القول بالقدرة

القائلون بها من المعتزلة هم أبو الهذيل العلاف وأبو موسى المردار وجعفر بن حرب وبشر بن المعتمر . وقولهم مؤداه أن الله يمكنه أن يفعل الظلم ولكنه لا يفعله أبدا وأوضح المردار حجتهم فى ذلك بقوله : إن الله يوصف بالقدرة على العدل وعلى خلافه وعلى الصدق وعلى خلافه ، لأن هذه هى حقيقة الفاعل المختار أن يكون إذا قدر على فعل شىء قدر على

---

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص٢٣٣

ضده وتركه[١] ولكن يضيف المردار إلى هذا قوله: ولو فعل تعالى مقدوره من الظلم والكذب لكان إلها ظالما كاذبا[٢] وهذا ما يناقض فكرة الله عند المعتزلة وتعريفهم له تعالى إذ يقولون إن ذات الله هى الكمال والظلم لا يقع إلا عن كائن غير كامل فإذن يستند أصحاب هذا الرأى على فكرة الاختيار عند الله ليقرروا أنه تعالى قادر على الظلم؛ ولكنهم يعودون ويقولون أن الله لايفعله. ويقول أبو الهذيل فى هذا الصدد: إن الله يقدر على الظلم والكذب ولكنه لا يفعلهما لقبحهما وهو تعالى كامل لا يفعل القبيح[٣]. ويضيف جعفر بن حرب قوله: إن يسأل هؤلاء المعتزلة: أفعكم أمان من أن الله لا يفعل الظلم وهو قادر عليه؟

(ا) قلنا: نعم هو ما أظهر من حكمته وأدلته على نفى الظلم والجور والكذب

(ب) فيستنتج من ذلك أن المعتزلة القائلين بقدرة الله على الظلم لأنه مختار لأفعاله يذهبون فى آخر الأمر إلى القول بأنه لا يفعل الظلم لأنه تعالى كامل ولأن الظلم قبيح فى ذاته. ولهذين السببين يقولون إن الله مع قدرته على الظلم لا يفعله.

الحل الثانى: القول بعدم القدرة:

يقول النظام وعلى الأسوارى والجاحظ والإسكافى إن الله لا يوصف بالقدرة على الظلم والكذب وعلى ترك الأصلح من الأفعال إلى ما ليس بأصلح وأحالوا أن يوصف الله بالقدرة على عذاب المؤمنين والأطفال

---

(١) الخياط: الانتصار ص٦٦ (٢) البغدادى. الفرق بين الفرق ص١٥١

(٣) الشهرستانى. الملل على هامش ابن حزم جـ١ ص٦١ — الأشعرى: مقالات الاسلاميين ص٢٠٠ و٥٥٥ — ابن حزم. الفصل جـ٤ ص١٤٧

وإلقائهم فى جهنم (١) لأن المخلوق العاقل فى رأيهم يقدر أن يفعل الشر كما يقدر أن يفعل الخير لأن إرادة الإنسان الحرة يمكنها أن تختار بين الخير والشر وهى تثاب أو تعاقب حسب ما اختارته من أعمال : ولكن لايوجد هذا الاختيار فى قدرة الله ، لأن قدرته تعالى على قول هؤلاء المعتزلة لم تزل متجهة فقط نحو الخير المطلق . وللنظام حجته فى ذلك . فهو يقول : ان القبح إذا كان صفة ذاتية للقبيح وهو المانع من الاضافة اليه فعلا ففى تجويز وقوع القبيح من الله تعالى قبح أيضا ، فيجب أن يكون مانعا . ففاعل العدل لا يوصف بالقدرة على الظلم ، لأنه لو وصف بالقدرة عليه لكان عنده ميل إلى الظلم . وهذا الميل نقص وضعف بما يناقض ماهيته تعالى الكاملة . وخلافا لمن زعم من المعتزلة أن الله يقدر على أن يظلم ، يقول النظام إننا لا يمكننا أن نصف الله بهذه القدرة لأن ذاته تعالى لم تزل ثابتة وليس فيها أى ضعف أو عجز ، لذلك يقول النظام إن الله لا يقدر على أن يفعل لعباده فى الدنيا ما ليس فيه صلاحهم ، كما أنه لا يوصف بالقدرة على أن يزيد فى عذاب أهل النار شيئا ، ولا على أن ينقص من نعيم أهل الجنة ، ولا أن يخرج أحدا من أهل الجنة ، وليس ذلك مقدورا له (٢) لأن الظلم والكذب لا يقعان إلا من جسم ذى آفة . فالواصف لله بالقدرة عليهما قد وصفه بأنه جسم ذو آفة (٣). ثم هناق قول آخر شديد لأبى جعفر الإسكافى فى هذا الصدد إذ يقول أن الأجسام تدل بما فيها من العقول والنعم التى أنعم الله بها عليها على أن الله ليس بظالم لها . والعقول تدل بأنفسها على أن الله ليس

---

(١) الأشعرى : مقالات الاسلاميين ص ٥٥٥ (٢) الشهرستانى الملل على هامش ابن حزم ج ١ ص ٦١ (٣) الخياط ، الانتصار ص ٢٧

بظالم . فليس يجوز أن يجامع دُفُوع الظلم منه ما دل لنفسه على أن الظلم ليس يقع منه [١] .

هذان القولان : القول بقدرة الله على الظلم والقول بعدم قدرته تعالى عليه ، ولو أنهما مختلفان إلا أن النتيجة التي يصلان اليها واحدة وهي أن الله لا يظلم أبدا حتى ولو قدر على الظلم . إلا أن أصحاب القول الأول بنوا رأيهم على فكرة وجود الاختيار عند الله في حين أن أصحاب القول الثاني لا يقولون بهذا الاختيار لأن الله في زعمهم غير مختار وهو الكمال المطلق ، والاختيار تفضيل أمر على أمر وهذا ليس من خصائص الله تعالى . والذي جعل أصحاب القول الأول يتراجعون ويقولون إنه تعالى لا يأتي الظلم هو أن الظلم قبيح في ذاته وأن الله كمال مطلق . فالفارق بين هؤلاء وهؤلاء فارق نظري بحت .

١١ـ هل يمنح الله قدرته للإنسان ؟

هل يمنح الله الإنسان والأشياء قدرة تمكنهما من عمل أعمال تفوق حدود طبيعتهما ؟ . إن دراسة النفس ودراسة العالم الطبيعي توضحان لنا الأعمال التي يأتي بها الإنسان والأعمال التي تفعلها الأشياء طباعا . فقط هنا نتتبع رأي المعتزلة في هل يمكن للمخلوقات أن تتعدى قواها الطبيعية .

تميز المعتزلة في المخلوقات الجواهر والأعراض وتقول أن حدوث الجواهر (أعني الأجسام) [٢] خاضع لله وحده أما الأعراض فإنها تتبع

---

(١) الخياط : الانتصار ص٢٧

(٢) أنظر الباب الثاني الفصل الثالث

الجواهر طباعا . ولكن لم تتفق المعتزلة على مايجب اعتباره جوهرا وعلى مايجب اعتباره عرضا . فمثلا النظام يعتبر الألوان والطعوم والأصوات والحرارة الخ أجساما أعنى جواهر بينما بشر بن المعتمر يعتبرها أعراض . فإذا رأينا جميع المعتزلة متفقين على القول بأن الإنسان ليس فى امكانه حدوث الجواهر ولا التأثير عليها بل يمكنه أن يؤثر على الأعراض لزم أولا تحديد ماهو جوهر وما هوعرض . واختلف هذا التحديد عند المعتزلة اختلافا ظاهريا فقط .

فيقول مثلا أبو الهذيل جائز أن يقدر الله عباده على الحركة والسكون والأصوات والالام وسائر مايعرفون كيفيته فأما الأعراض التى لايعرفون كيفيتها كالألوان والطعوم والأراييح والحياة والموت والعجز والقدرة فليس يجوز أن يوصف الله بالقدرة على أن يقدرهم على شىء من ذلك[١]. هذا القول يظهر لنا أهمية الاختيار عند الإنسان . إن حركاتنا وسكوننا والكلام الذى نبوح به وندرك معناه وكل مايترتب على ذلك من آلام أو لذة فهى أعمال نقدر عليها ونعرف كيفيتها وهى كلها أعمال خاضعة لارادتنا أما مالا ندرك كيفيته فإنه عرض خارج عن إرادتنا ويتطلب قدرة الله حتى يتحقق .

أما النظام فلا يقول إلا بعرض واحد وهو الحركة . والبارى جائز أن يقدر الإنسان عليها أما الأجسام فلا يقدر الله العباد عليها . والنظام يعتبر الألوان والأراييح والحرارة والبرودة والأصوات أجساما [١] .

---

(١) الأشعرى . مقالات س٣٧٨

فقول النظام قريب من قول أبي الهذيل لأنه عندما يقول النظام أن الانسان لايقدر إلا على الحركات فكأنه حصر أعمال الانسان الارادية فى الحركات وهذه الأعمال الارادية هى التى يعرف الانسان كيفيتها وهذا هو رأى أبى الهذيل بالتمام. وهما يقصدان من قولهما هذا أن الانسان قادر على أعماله كل القدرة بحيث أنه يعتبر مبتدعها مثل ماالله قادر على وجود الجواهر. ومسألة قدرة الانسان على أعماله هى الأساس الذى يبنون عليه المسألة الأخلاقية.

أما قول بشر بن المعتمر أن الله لم يخلق شيئا من الأعراض لا لونا ولا طعما ولا حرا ولا بردا ولا يابسا ولا جبنا ولا شجاعة ولا عجزا ولا مرضا ولا بصرا ولاعمى ولا سمعا ولاصمما أما الانسان فيستطيع كل ذلك بطبعه[1] فالخياط يرشدنا عن معنى هذا القول الذى نسب الى بشر. فيقول زعم بشر ان ما كان من الألوان يقع لسبب من قبل الإنسان فهو فعله (أعنى فعل الإنسان) فأما ما لا يقع بسبب من قبله فذلك لله ليس له فعل فيه [2]. ومعنى يقع بسبب من الانسان يعنى أن الانسان يسبب هذا اللون وذلك خلاف خلق اللون. فمثلا فى أمكان الإنسان أن يخلط ألوان مختلفة ويسبب عن ذلك الأختلاط لونا جديدا فهو لا يعتبر مبدعا لهذا اللون إذ أنه توصل إليه بواسطة ألوان أخرى ليس له عليها أى قدرة فى وجودها وجاء اللون الجديد نتيجة الاختلاط الذى هو من فعل الإنسان. وهكذا لايختلف موقف بشر فى جوهره عن موقف باقى المعتزلة فيما يختص بهذه المسألة.

فلما قالت المعتزلة أن الإنسان ليست له قدرة على الأعراض فهذا معناه أنه يمكنه أن يجعل عرضا يؤثر على عرض ولا أنه قادر على إبداع

(١) البغدادى. اصول الدين ص٥٧ — ابن حزم. الفصل ج٤ ص ١٤٩ — الأشعرى. مقالات ص٢٧٧

(٢) الخياط. الانتصار ص٦٣

أعراض إذ أن العرض قائم بالجوهر وإذا قلنا أن الإنسان يخترع الأعراض فيلزم ذلك أن يخترع أيضا الجواهر وأصبح خالقا . وشتان هذا القول من قول المعتزلة فى التوحيد . كل ما فى الأمر هو أن المعتزلة تعترف للإنسان بالقدرة على توجيه تأثير عرض على عرض وبالقدرة على أعماله الإرادية وهى أيضا أعراض بالنسبة إلى الإنسان .

١٢ الله لم يخلق الأعراض

تقول المعتزلة أن الأعراض تصدر طباعا عن الجواهر . فمثلا التسخين يصدر طباعا عن النار والتبريد عن الثلج . فعندما يوجد الله الجواهر تصدر عنها الأعراض طباعا بدون فعل الله . فلا يوجد الله الأعراض مباشرة بل الجواهر فقط : ويذكر الأشعرى قول معمر فى هذا الصدد وهو أيضا قول المعتزلة أجمع[1] فيقول: يزعم معمر أن الله لا قادر إلا على الجواهر وأما الأعراض فلا يجوز أن يوصف بالقدرة عليها وأنه ما خلق حياة ولا موتا ولا صحة ولا سقما ولا قوة ولا عجزا ولا لونا ولا طعما ولا ريحا وأن ذلك أجمع فعل الجواهر بطبائعها وأن من قدر على الحركة قدر أن يتحرك ومن قدر على السكون قدر أن يسكن كما وأن من قدر على الارادة قدر أن يريد[2] .

لما قالت المعتزلة أن الله لا يصنع مباشرة الأعراض هل معنى هذا القول أن لا قدرة لله عليها بتاتا ؟ كلا لأن الجواهر التى تقوم بها الأعراض خاضعة مباشرة لفعل الله من حيث وجودها فتكون الأعراض خاضعة لفعل الله

---

(١) أنظر الباب الثانى الفصل الأول الخامس بالعدم (٢) الأشعرى : مقالات ص ٥٤٨

بطريق غير مباشر بواسطة الجواهر[١]. واستنتجت المعتزلة من قولها بأن الأعراض تابعة مباشرة للجواهر قولها بأن الله لايوصف بالقدرة على شيء يقدر عليه عباده ومحال أن يكون مقدور واحد لقادرين[٢] . ومعتزلة بغداد تؤكد على هذه النقطة المهمة وتقول : لايوصف الله بالقدرة على فعل عباده ولا على شيء هو من جنس ما أقدرهم عليه[٣] وذلك لأنه لا يوجد أى تشابه بين الجواهر المخلوقة وذات الله . والله يمنح الوجود فقط للذوات المعدومة [٤] والأعراض تصدر عن هذه الذوات . فلا يجوز أن تكون صادره عن الله وإلا أصبح بينها وبين البارى شبه . والمعتزلة تنفى كل شبه بين الله والمخلوقات . لذلك لا ندهش عندما نرى معتزلة بغداد يقولون أن الله لايوصف بالقدرة على أن يخلق ايمانا لعباده يكونون به مؤمنين وكفرا لهم يكونون به كافرين وعصيانا لهم يكونون به عاصيين وكسبا يكونون به مكتسبين[٥] واذا جوزوا الوصف لله بالقدرة على أن يخلق حركة يكون بها العباد متحركين وأرادة يكونون بها مريدين زعموا أن الحركة التى يفعلها الله مخالفة للحركة التى يفعلها الانسان وأن الانسان لو أشبه فعله فعل الله لكان شبيها لله[٦] . وهكذا تثبت معتزلة بغداد قول ابى الهذيل القائل : لا تشبه أفعال الإنسان فعل الله على وجه من الوجوه [٧].

فقط قال الشحام أن الله يقدر على ما أقدر عليه عباده وأن حركة واحدة مقدورة تكون مقدورة لقادرين لله وللإنسان فإن فعلها القديم

(١) أنظر الفصل الخاص بالعدم
(٢) الأشعرى . مقالات ص٥٤٩
(٣) الأشعرى مقالات ص ٥٥٠
(٤) أنظر الفصل الخاص بالعدم
(٥) الأشعرى مقالات ص٥٥٠
(٦) نفس المصدر
(٧) نفس المصدر ص٥٥١

كانت اضطررا وأن فعلها المحدث كانت اكتسابا[١] والفعل المكتسب يصبح طبيعيا فى من يفعله فكأن أفعال العباد تصدر طباعا عنهم فقول الشحام لايختلف فى جوهره عن قول المعتزلة .

وبالاختصار تميز المعتزلة بين ماهية الله وماهية المخلوقات ولا تقول إلا بشبه واحد بينهما وهو الوجود الذى يمنحه الله للمعدوم والأعراض تصدر طباعا من الجواهر المخلوقة ولذلك قالت المعتزلة أن الله لا يفعل أعراض الجواهر مباشرة .

صعوبة

لما كان علم الله وقدرته وارادته هى ذاته تعالى ولما كانت ذاته مختلفة تماما عن الجواهر المخلوقة فكيف يمكننا أن نقول أن الله عالم بأرادات الانسان الحرة ؟ ووجه الأشعرى إلى استاذه الجبائى هذا السؤال : ما معنى الطاعة عندك ؟ فقال الجبائى : هى موافقة الأمر . فسأله عن قوله فيها . فقال الجبائى حقيقة الطاعة عندى موافقة الإرادة وكل من فعل مراد غيره فقد أطاعه . فقال الأشعرى : يلزمك على هذا الأصل أن يكون الله مطيعا لعبده إذا فعل مراده ؟ [٢] — أوضحنا العلاقة بين قدرة الله وأرادة الانسان الحرة فى هذا الفصل رقم ٧ .

---

(١) الأشعرى : مقالات ص ٥٤٩ (٢) البغدادى . الفرق بين الفرق ص ١٦٧

الفصل الرابع

إرادة الله

الفعل الإرادى عند الإنسان يشتمل على إدراك غاية يصل إليها وعلى مشاورة ، حيث أن بواعث كثيرة تبدو أمام الإنسان ، وعلى عزم ، أعنى اختيار باعث من ضمن هذه البواعث ؛ وهذا الاختيار يضع حداً للمشاورة، وأخيرا على تنفيذ أو عمل — لكن الله الكلى الكمال لايعرف المشاورة لأنها دليل على الضعف إذ أنها تشمل التردد ، لذلك كانت إرادته تعالى تختلف كل الاختلاف عن إرادتنا .

١ — تعريف المعتزلة لإرادة الله

إرادة الله فى مذهب المعتزلة من الاعتبارات الذهنية التى يقولون بها مثل العلم والقدرة ، والتى لاتوجد حقيقة لأن ماهية الله بسيطة وكاملة . وبناء على ذلك تكون الإرادة هى ذات الماهية أعنى أنها قديمة لامتناهية وكاملة — لذلك يقول النظام والكعبى أن الله غير موصوف بالإرادة على الحقيقة وإن ورد الشرع بذلك . فالمراد بكونه تعالى مريداً لأفعاله أنه خالقها ومنشئها وإن وصف بكونه مريدا لأفعال العباد ، فالمراد بذلك أنه آمر بها ، وإن وصف بكونه مريدا فى الأزل فالمراد بذلك أنه عالم فقط[١] — وهكذا ترد المعتزلة إرادة الله إلى علمه أعنى إلى ماهيته . وإذا قال النجار

---

(١) الشهرستانى . نهاية الأقدام ص٢٣٨ — الملل والنحل ج١ص٦٢ — البغدادى . الفرق بين الفرق ص١٦٦

« يعنى كونه تعالى مريدا أنه غير مغلوب ولا مستكره » (١) فإنه يكرر قول النظام على شكل آخر ، لأنه لا يوجد فى الله ولا خارجا عنه تعالى أى مؤثر يرغمه على العمل , إذ أن علمه تعالى هو أيضا قدرته وإرادته — ويوضح الجاحظ خصائص الفعل الإرادى بقوله : مهما انتفى السهو عن الفاعل وكان عالما بما يفعله فهو مريد وإذا مالت نفسه إلى فعل الغير سمى ذلك الميلان إرادة (٢) ولكن فى الله لا يوجد مثل هذا الميلان ، لأن علمه لامتناهى وكامل ، فلا يمكننا إذن التكلم عن إرادة الهية مثل إرادتنا — إن الله مريد بالمعنى الذى يعطيه الجاحظ لهذا اللفظ أنه يحقق علمه - ويزيد الكعبى على كل ذلك بقوله إنما دل على الاختصاص على الإرادة فى الشاهد لأن الفاعل لا يحيط علما بكل الوجوه فى الفعل ولا بالمغيب عنه ولا بالوقت والمقدار ، فاحتاج إلى قصد وعزم وإلى تخصيص وقت دون وقت ، ومقدار دون مقدار. والبارى تعالى عالم بالغيب مطلع على سرائره وأحكامه فكان علمه بها مع القدرة عليها كافيا عن الارادة والقصد إلى التخصص، وأنه لما علم أنه يختص كل حادث بوقت وشكل وقدرة فلا يكون إلا ما علم ، فأى حاجة له إلى القصد والإرادة ؟ (٣) وننتهى من هذا كله إلى أن إرادة الله هى علمه أعنى ذاته .

٢ - هل يريد الله بإرادة حادثة ؟

يذكر البغدادى عن الكعبى أنه قال أن البصريين والبغداديين من المعتزلة

---

(١) الشهرستانى . نهاية الاقدام ص ٢٣٨ (٢) نفس المصدر ص ٢٣٩

(٣) المصدر نفسه ص ٢٤٠

زعموا أن الله مريد على الحقيقة غير أن البغداديين قالوا أنه لم يزل مريد بأرادة أزلية وزعم البصريون أنه مريد بأرادة حادثة لافى محل . وخرج الكعبى والنظام وأتباعهما عن هذين القولين وزعموا أنه ليست لله إرادة على الحقيقة وزعموا أنه إذا قيل أن الله أراد شيئا من فعله فمعناه أنه فعله وإذا قيل أنه أراد من عنده فعلا فمعناه أنه أمر به [1] ومعتزلة البصرة الذين قالوا أن لله أرادة حادثة هما بشر بن المعتمر ومعمر وذلك يتضح مما يذكره الشهرستانى عن الكعبى إذ يقول : « حكى الكعبى عن بشر بن المعتمر أنه قال ارادة الله تعالى فعل من أفعاله وهى على وجهين صفة ذات وصفة فعل فاما صفة الذات فهو جل وعز لم يزل مريدا لجميع أفعاله ولجميع طاعات عباده . وأما صفة الفعل فان أراد بها فعل نفسه فى حالة احداثه فهى خلق له وهى قبل الخلق لأن ما به يكون الشىء لا يجوز أن يكون معه وان أراد بها فعل عباده فهو الآمر به [2] ويذكر الشهرستانى عن الكعبى أيضا أنه (أى الكعبى) حكى عن معمر « أن الارادة من الله للشىء غير الله وغير خلقه للشىء وغير الأمر والاخبار والحكم » [3]

فكأن فقط معمر من معتزلة البصرة وصاحبه بشر بن المعتمر — وهو مؤسس فرع بغداد — نوها إلى ارادة حادثة فى الله . ولكن يتضح من قول الكعبى انهما يميزان بين الارادة الأزلية التى هى من صفات الذات وهى قديمة مثل العلم والقدرة وتردها المعتزلة إلى الذات نفسها وبين الارادة المتعلقة بالخلق وهى من صفات الفعـــل [4] . ويفسر لنا الشهرستانى قول

(١) البغدادى . الفرق بين الفرق ص١٦٦ (٢) الشهرستانى . الملل جـ١ ص٧١
(٣) نفس المصدر جـ١ ص٧٣ (٤) أنظر الفصل الاول (صفات الذات وصفات الفعل)

معمر وبشر هكذا : « قالت المعتزلة القائلون بأرادات حادثة أن البارى مريد لأفعاله الخاصة بمعنى أنه قاصد إلى خلقها على ما علم وتتقدم أرادته على المفعول بلحظة واحدة ومريد لأفعال المكلفين ما كان منها خيراً ليكون وما كان منها شراً لأن لا يكون وما لم يكن خيرا ولا شرا ولا واجبا ولا محظورا وهى المباحات فالرب تعالى لا يريدها ولا يكرهها . ويجوز أن تتقدم ارادته وكراهته على أفعال العباد بأوقات وأزمان (١)

يلاحظ أن المعتزلة الذين يبدو أنهم قالوا بأرادة حادثة فى الله لا يقصدون إلا صفات الأفعال وهذه الصفات متعلقة بالمحدثات ولكن الجزء الأخير من كلام الشهرستانى وقوله « ويجوز أن تتقدم ارادته وكراهيته على أفعال العباد بأوقات وأزمان» جاء بمثابة استدراك من هؤلاء المعتزلة . إذ لا يمكن أن يشذ بعض المعتزلة عن الباقين فى أصل من أصول الاعتزال وهو التوحيد ومعناه عندهم نفى الصفات عن الله وردها كلها إلى الذات والقول بأن الذات قديمة — وإذا كانت هناك مرادات تتحقق فى أوقات وأزمنة معينة فهذا لا يعنى أن الله اكتسبها من الأشياء ذاتها بل ارادته سابقة عليها . ولما كانت ارادة الله ـ عند المعتزلة ـ هى ذاته فالارادة قديمة مثل الذات . والمحدث الذى يتحقق فى الزمان هى الاشياء المرادة .

أما إذا قال بعض المعتزلة أن الله يريد بأرادة حادثة لا يمكن أن يعنى هذا القول أن هذه الارادة مكتسبة وإلا لم يعد الله كاملا لا متناهيا كما عرفوه وفى ردهم على الرافضة القائلة بحدوث علم الله وأرادته ما يثبت لنا

---

(١) الشهرستانى . نهاية الأقدام ص ٢٤٨

كفاية موقفهم من هذه المسألة ويؤكد لنا أنه من المستحيل على أى معتزلى أن يقول بأرادة حادثة فى الله . فيجب أن نؤول هذه الأقوال المحفوظة لنا عن طريق مؤرخى الفرق تأويلا يتفق وروح الاعتزال وأصوله الثابتة . ولما اتضح لنا أن المعتزلة نفت جميع الصفات عن الله وردتها إلى الذات فلا يجوز أن نقبل قولا يناقض هذا الأصل وأن ننسبه إلى بعض المعتزلة لأنه لو قالوا به فعلا لم يبقوا معتزلة .

٣ إرادة الله وخلق العالم

تقول المعتزلة إن خلق العالم متعلق بارادة الله ، وهذه الإرادة هى من صفات الأفعال . لكن بعض معتزلة فرع البصرة مثل بشر بن المعتمر ومعمر كانوا يقولون إن هذه الصفة حادثة لأن موضوعها — وهو العالم المخلوق — حادث بينما البعض الآخر كان يقول إن هذه الصفة أزلية . حيث أنها تتعلق بماهية الله وهذه أزلية — ولكن جميع المعتزلة متفقون على أن هذه الارادة — أزلية كانت أم حادثة — سابقة على خلق العالم . فعليه يكون العالم إما أزليا وإما حادثا —

لنتعقب أقوال المعتزلة فى هذا الموضوع الدقيق . يقول أبو الهذيل إن خلق الشىء الذى هو تكوينه بعد أن لم يكن هو غيره وهو إرادته تعالى له وقوله : كن — والخلق مع المخلوق فى حاله وليس بجائز أن يخلق الله شيئا لا يريد ولا يقول له : كن . ويضيف أبو الهذيل على ذلك قائلا أن خلق العرض وخلق الجوهر هو غيرهما . ويقول أخيرا إن الخلق الذى هو إراءة وقول لا فى مكان [1] من هذا القول يتضح أن الخلق هو

(١) الأشعرى : مقالات الاسلاميين ص ٣٦٣

بداية الوجود الذى يمنحه الله لشيء كان غير موجود . ثم أن هذا الخلق يتميز تماما من الشيء الذى كان فى حالة العدم قبل خلقه — فيكون الخلق متعلقا بأرادة الله التى تتحقق فى وقت ما ويصبح هذا الوقت بداية الوجود من الضرورى أن نبين أن أبا الهذيل كان يؤكد الفرق الموجود بين ارادة الله لخلق الشيء وبين هذا الشيء المخلوق الذى هو موضوع الارادة . إن هذه الإرادة فى زعمه (وهى منبع الخليقة) لا توجد فى محل . وسبب ذلك أن الله لا يشغل محلا لأنه غير مادى ، فعليه لا يمكن أن تكون أرادته فى مكان لأن المادة فقط تشغل حيزا . ولكن موضوع هذه الإرادة مادى وهو الخليقة . فهى تشغل مكانا معينا . ومن هنا قامت المشكلة العويصة المتعلقة بطبيعة العالم المخلوق وطبيعة الله : إنهما طبيعتان مختلفتان كل الاختلاف ومتميزتان تمام التمييز : الواحدة منهما وهى الطبيعة الآلهية تمنح الوجود فقط للآخرى التى هى الطبيعة المادية — وماهية العالم المخلوق خلاف ماهية الله

ويقول النظام من جانبه أن الخلق متعلق بأرادة الله ، والخلق هو منح الوجود اعنى تكوينه(١) — وهكذا يميز النظام إرادة الله عن موضوع هذه الإرادة وهو العالم المخلوق . ولكن النظام لا يقول أن هذه الإرادة متميزة عن ماهية الله . وبناء على ذلك تكون هذه الإرادة فاعلة منذ الأزل فمسألة خلق العالم مرتبطة ارتباطا وثيقا بمسألة إرادة الله .

٤ - المعتزلة والمذهب الحلولى :

إن المعتزلة مجمعة على تمييز أرادة الله عن موضوع هذه الإرادة . وهكذا

---

(١) المصدر نفسه ص ٣٦٥

يقررون موقفهم ضد المذهب الحلولى . والأشعرى يؤكد موقف المعتزلة هذا كلما ذكر أحد رؤسائهم مثل معمر وبشر بن المعتمر والمردار والجبائى[١] فنجد مثلا فى مقالاته هذا القول : يزعم معمر أن خلق الشىء غيره . وكان بشر بن المعتمر يزعم أن خلق الشىء غيره ، وأن الخلق قبل المخلوق وهو الأرادة من الله للشىء — وكذلك كان يزعم المردار . وهذه كلها أقوال واضحة تنفى المعتزلة بمقتضاها كل مذهب حلولى أو كل مايؤدى إلى الاعتقاد بوحدة الوجود .

٥ - أرادة الله والشرع

كما أن المعتزلة تقول أن الخلق متعلق بأرادة الله كذلك يقولون أن الشرع (القانون الخلقى) متعلق بهذه الأرادة أيضاً . إذا هم قالوا إن الأرادة توافق الأمر[٢] فأنهم يميزون أيضاً هذه الإرادة عن الشريعة التى تأمر بها . ويقول ابو الهذيل بهذا الصدد إن أرادة الله للأيمان هى غيره وغير الأمر به[٣] فعليه إذا قلنا الله يريد شيئا وجب علينا أن نميز بين أرادته تعالى وموضوع هذه الأرادة . ولأرادة الله موضوع حتما ، لذلك قالت المعتزلة إن الله يريد الشريعة . لكن هل الشريعة تكتسب قيمتها الخلقية من أرادة الله أم هذه القيمة موجودة ضمناً فى الشريعة نفسها ؟ نكتفى هنا بقولنا إن المعتزلة كانت تزعم أن الخير خير فى ذاته وأن الشر شر فى ذاته وليس بموجب أرادة الله . والله يريد الخير ويأمر به لأنه خير فى ذاته ، وينهى عن الشر لأنه شر فى ذاته . فالله لا يختار جزافا أمورا ويقول عنها أنها خير أو شر ،

(١) المصدر نفسه ص٣٦٤ — ٣٦٦ (٢) اليافعى : مرهم العلل المعضلة ص١٠٠
(٣) الأشعرى . مقالات الاسلاميين ص٥١٠

لا بل هذه الأرادة الكلية الكمال تميل طبعا نحو الخير وتنفر طبعا من الشر وهكذا يكون خلق العالم متعلقاً بأرادة الله ، والشريعة أيضا متعلقة بهذه الأرادة ، ولكن هذه الأرادة وأن مالت طبعا نحو الخير لا تختار جزافا ما هو خير وتأمر به ، بل أنها تأمر بما هو خير فى ذاته .

٦ ـ أرادة الله وحرية الأنسان

يريد الله الخير لذاته ويأمر به ولا يمكنه أن ينتج الشر ، بل إن الله ترك الإنسان حرا أن يخضع أولا يخضع لأرادته تعالى وهي أرادة الخير . فالشر إذن يأتى من كائن حر الأرادة يمكنه أن يختار الخير أو الشر بينما الله تعالى الكلى الكمال لا يمكنه أن يريد أو يختار ما هو نقص وعدم كمال مطلق لأن أرادته هي علمه وعلمه هو ذاته وذاته كاملة . هكذا تميز المعتزلة أرادة الله عن إرادة الإنسان .

فرد جميع صفات الله إلى ذاته تعالى جعل المعتزلة تنظر إلى العلم والقدرة والأرادة نظرة تختلف كل الاختلاف عن هذه الصفات فى الأنسان . وهذا أمر طبيعى ومنطقى يتفق تماما وتعريفهم لله تعالى إذ يقولون أنه كمال لامتناهى وكل صفة فيه مجرد زعم ومجرد أعتبار ذهنى ليس إلا .

الفصل الخامس

عدل الله ولطفه تعالى

الله عادل بالنسبة إلى مخلوقاته العاقلة وليس بالنسبة إلى نفسه . فالعدل من صفات الأفعال فى الله[١] . والعدل معناه منح الكائن العاقل الحر ثوابا أو عقابا حسب أعماله ونياته . وعدل الله متعلق بقدرته تعالى وهذه القدرة لم تزل متجهة نحو ما فيه صلاح الخلق وخيره . فعدله أيضا فيه صلاح للخلق ولما كان الله هو الذى يطبق هذا العدل فهل هو يبتغى شيئا منه ؟ وهل هو صارم فى عدله ؟ هذا ما بحثته المعتزلة .

١ - الله يفعل العدل طباعا - وهو لم يزل عادلا

هذا القول يستنتج حتما من تعريف المعتزلة لله حيث تقول أنه الكمال المطلق . والظلم لايجوز أن يقع منه إذ أن الظلم — حسب قول النظام — ليس يقع إلا من ذى آفة وحاجة حملته على فعله أو من جاهل به والجهل والحاجة دالان على حدث من وصف بهما ويتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا[٢] ولما كان الله كله كمال فلا يمكن أن يأتى الشر منه وإلا لم يعد إلها . والعدل يطبق على من فى امكانه فعل الضدين أعنى الخير والشر . فالشر لا يصدر إلا من كائن عاقل مختار محدث[٣] . ولما كان العدل يطبق على أفعال محدثه فهل هو أيضا حادث فى الله ؟

---

(١) انظر الفصل الأول رقم ٧ . صفات الذات وصفات الأفعال (٢) الخياط . الانتصار ص ٤٤ (٣) تقول المعتزلة أن الأنسان متى نضج عقله أدرك الخير والشر وذلك قبل أى تنزيل . وأن الخير خير فى ذاته والشر شر فى ذاته

قبل الرد على هذا السؤال نذكر هنا رأى المعتزلة فى صفات الله من حيث هى اعتبارات ذهنية مناسبة لنا . هذه الصفات قديمة لأنها هى الذات والعدل من صفات الأفعال أعنى من الصفات التى تتعلق بأشياء محدثة ، وصفات الأفعال قديمة بالنسبة إلى الله ولكن مقدورات هذه الصفات — مثل العدل هنا — تتحقق فى الزمان . فالله لم يزل عادلا ولكنه يطبق عدله عند ظهور الشر من الكائن العاقل المحدث المختار لأفعاله . كما أنه لم يزل قادرا على خلق العالم ولكن العالم خلق فى الزمان . فوجود العالم لا يزيد فى قدرة الله على خلقه ولا فى علمه لأن كل ما اتصف الله به هو ذاته تعالى. والمعتزلة ترجع دائما إلى هذا الأصل فى التوحيد وهو أن الله ذات فقط وكل ما نطلقه عليه من صفات ما هو إلا أوجه لذات واحدة بسيطة لا قسمة فيها ولا كثرة .

٢ — اللطف الالهى

هل يطبق الله عدله بكل صرامة ؟ إن جواب المعتزلة على هذا السؤال واضح إذ يقولون أن الله لا يمكنه أن يهب الكافر لطفا ليؤمن ويستحق النعيم[١] وذلك لأنهم يقولون أن الاستحقاق متعلق بأرادة الأنسان الحرة والانسان يصل إلى معرفة الشريعة عندما ينضج عقله فالعدل كل العدل أن يحاسب حسب أعماله . ولكن ألا يمكن لله أن يخفف وطأة عدله بلطف من عنده ؟

تقول المعتزلة أن مثل هذا اللطف الالهى يبدو خرقا للقوانين الخلقية

(١) ابن حزم . الفصل جـ٤ ص١٤٦

وهى أحسن قوانين ممكنة : إذا استحق الكافر أو الفاسق عقابا فما معنى الكلام باللطف الذى يمنحه الله للفاسق أو للكافر حتى يرد ويتجنب العقاب العادل ؟ إن مثل هذا اللطف يكون خرقا لعدل الله . هذه هى وجهة نظر ابى الهذيل حيث يقول : إذا فعل الله ما دون ما هو قادر عليه فهذا فساد وعجز [١] وهى أيضا وجهة نظر النظام إذ يقول : ان ما يقدر الله عليه من اللطف لا غاية له ولا كل وان ما فعل من اللطف لا شىء أصلح منه ولا يقال يقدر على أصلح مما فعل أن يفعل ولا يقال يقدر على دون ما فعل أن يفعل لأن فعل ما دون نقص . ولا يقال يقدر على ما هو أصلح لأن الله لو قدر على ذلك ولم يفعل كان ذلك بخلا [٢] فمنح لطف للكافر يكون امتيازا وانعاما وخرقا للقوانين . وإذا كان الله يعلم أن هذا اللطف هو أصلح للانسان لكان قد فعله . ويستخلص المعتزلة من ذلك قولها ان الله لا يمكنه أن يزيد فى نعمه بأن يأتى بلطف لأن الزيادة فى الصلاح حركة نحو الكمال والله لم يزل ثابتا

٣ - معنى لطف الله

يشاطر الجبائى قول ابى الهذيل والنظام هذا فى اللطف وهو أيضا قول جميع المعتزلة . فقط يحاول الجبائى أن يفسر معنى اللطف ، تفسيرا يتفق وكمال الله . فيقول : « ان الله لم يدخر عن عباده شيئا مما علم أنه إذا فعل بهم أتوا بالطاعة والتوبة من الصلاح والأصلح واللطف لأنه قادر عالم جواد حكيم لا يعجزه الاعطاء ولا ينقص من خزائنه . وليس هو الأصلح هو الألذ

---

(١) الأشعرى : مقالات ص٥٣٦ (٢) نفس المصدر

بل هو الأجود فى العاقبة والأصوب فى العاجل وإن كان ذلك مؤلما مكروها وذلك كالحجامة والفصد وشرب الأدوية — والتكاليف كلها الطاف وبعثه الأنبياء وشرع الشرائع وتمهيد الأحكام والتنبيه على الطريق الأصوب كلها ألطاف [١] فالله لطيف نحو عباده أجمعين لما يبعث اليهم الأنبياء وينبههم على الطريق الصواب وهذا اللطف ليس بأمتياز يمنحه الله للانسان دون الآخر بل انه لطف شامل الجميع وهذا ما يتفق وعدله تعالى

بينما نجد المعتزلة مجمعة على أن لا لطف عند الله لو فعله بمن لا يؤمن لآمن أعنى أن الله لا يمنح لطفه استثنائيا للافراد — نرى بشر بن المعتمر وجعفر بن حرب يقولان أن الله يقـــدر على لطيفة لو فعلها بمن علم أنه لا يؤمن لآمن [٢]. وبمعنى آخر أن الله يقدر أن يمنح لطفة لبعض عباده. وهما يتكلمان عن ذلك كمجرد امكان ولـكن يعقبان على قولهما بهـذا القول: ان فعل الله هذه اللطيفة بمن علم أنه لا يؤمن لم يـكن يستحق من الثواب على الإيمان ما يستحقه إذا لم يفعلها به [٢] كأن من آمن بدون هذا اللطف كان ثوابه أكبر من ثواب الذى آمن بواسطته. ثم يضيف بشر وجعفر قائلين أن الله غير ملزم بمنح هذا اللطف.

فموقف المعتزلة من مسألة العدل واللطف واضح وهو يرتكز على تعريفهم لله بأنه ذات كاملة. فهـــو لا يعمل إلا الأصلح لعباده ويطبق عدله على من يستحقه.

---

(١) الشهرستانى: الملل جـ١ ص ٨٤ و ٨٥ (٢) الأشعرى: مقالات ص ٥٧٣

الفصل السادس

كلامْ الله

نعرض هنا الحجج التى تعزز بها المعتزلة موقفها من مسألة خلق القرآن . والشهرستانى يعرض هذه الحجج عرضا وافيا .

١ - هل كلام الله قديم ؟ حجج المعتزلة فى القول بخلق القرآن

تجيب المعتزلة بالنفى القاطع على هذا السؤال محتجة لذلك بقولها : لو كان كلامه تعالى أزلياً وجب اثبات أمر ونهى وخبر واستخبار فى الأزل وهذا محال للأسباب الآتية :

أولا : من حكم الأمر أن يصادف مأمورا ولم يكن فى الأزل مخاطب متعرض لأن يحث على أمر ويزجر عن آخر ـ هذا من جهة ـ ومن جهة أخرى يستحيل كون المعدوم مأمورا فمن المحال أن يكون أمر الله أزليا . ثم لكل أمر آمر ومأمور فإن لم يكن هناك مأمور لينفذ الأمر يكون من المحال أن يوجد آمر وعندما يظهر من فى امكانه تنفيذ الأمر حينئذ تظهر إرادة الآمر .

ثانيا : ان الكلام مع نفسه من غير مخاطب سفه فى الشاهد والنداء لشخص لا وجود له من أمحل ما ينسب إلى الحكيم .

ثالثا : إذا قلنا أن كلام الله قديم أصبح من صفاته تعالى والمعتزلة ترد جميع الصفات إلى الذات يلزم من ذلك أن يكون الكلام متشابه لا تغير فيه

ولا تبدل . ولكن فى هذه الحالة كيف نفسر أن الخطاب مع موسى غير الخطاب مع النبى وأن مناهج الكلامين مع الرسولين مختلفة ويستحيل أن يكون معنى واحد (وهو الكلام هنا) هو فى نفسه كلام مع شخص على معان ومناهج وكلام مع شخص آخر على معان ومناهج أخر ثم يكون الكلامان شيئا واحدا ومعنى واحدا .

رابعا : أن الخبرين عن أحوال الأمتين مختلف لاختلاف حال الأمتين وكيف يتصور أن تكون حالتان مختلفتين فيخبر عنهما بخبر واحد وكيف يكون الخبر أمرا ونهيا وكيف يكون أمر ونهى خبرا واستخبارا ووعدا ووعيدا لأنه إذا كان الكلام واحد رفعت أقسامه ولا يعقل كلام إلا وان يكون إما أمرا ونهيا وإما خبرا واستخبارا

ثم أن المعقول من أقسام الكلام ذوات مختلفة وحقائق متباينة فإن القصة التى جرت ليوسف واخوته غير القصة التى جرت لآدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى . فالخبر عما جرى فى حق شخص كيف يكون عين الخبر الذى جرى فى حق شخص آخر والأوامر والنواهى التى توجهت على قوم فى دور نبى مخصوص غير الأوامر التى توجهت على قوم آخر فى دور آخر فكيف يمكن القول باتحاد الأخبار كلها على اختلافها فى خبر واحد ؟ والقول باتحاد الأوامر على تفاوتها فى أمر واحد . ثم كيف يمكن الجمع بين معنى الخبر وحقيقته أنه خبر عما كان أو سيكون من غير اقتضاء وطلب وبين معنى الامر وحقيقته أنه اقتضاء وطلب لأمر لم يكن حتى يكون فليس فى الخبر حكم واقتضاء وليس فى الأمر خبر وانباء وبين النوعين فرق ظاهر فكيف يمكن القول باتحادهما . نعم هما يتحدان فى حقيقة الكلامية ولكنها

يختلفان بالنوعية كالحيوانية والانسانية والعرضية واللونية فمن رد الكلام بأنواعه وأقسامه إلى الخبر فقد أبطل الاقتضاء وعطل الحكم والطلب (١)

خامسا : أجمع المسلمون على أن القرآن كلام الله واتفقوا على أنه سور وآيات وحروف منتظمة وكلمات مجموعة وهى مقروءة مسموعة على التحقيق ولها مفتتح ومختتم وأنه معجزة الرسول دالة على صدقه ولا تكون المعجزات إلا فعلا خارقا للعادة . وكان السلف يقولون يا رب القرآن العظيم يا رب طه يا رب يس وانما سمى القرآن قرآنا للجمع من قولهم قرات الناقة لبنها فى ضرعها والجمع انما يتحقق فى المفترق ، والكلام الأزلى لا يوصف بمثل هذه الأوصاف .

ومما أجمعت عليه الأمة أن كلام الله بين أظهرنا نقرأه بألسنتنا ونمسه بأيدينا ونبصره بأعيننا ونسمعه بآذاننا وعليه دلت النصوص «وأن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله لا يمسه إلا المطهرون» . وتستنتج المعتزلة من كل ذلك قولها : والصفة الأزلية كيف توصف بما وصفنا ؟ (٢)

يتضح من كل هذا الكلام الذى يذكره الشهرستانى عن المعتزلة أن موقفهم من صفات الله لا يتغير أبداً : انهم يقولون أن هذه الصفات هى مجرد اعتبارات ذهنية مناسبة لنا فقط وليس لها وجود حقيقى فى الله وما نطلق عليه اسم صفات هو فى الحقيقة الذات اللامتناهية الكاملة المطلقة . ولا تدخل المعتزلة كلام الله فى صفات الذات كما تفهم هى هذه الصفات . وذلك للأسباب

---

(١) الشهرستانى نهاية الأقدام ص ٣٠١ و ٣٠٢ وأيضا ص ٢٧٩

(٢) المصدر نفسه ص ٣٠٩

التى عرضناها وكلها أسباب مرتكزة على المنطق ـ لذلك قالت المعتزلة بخلق القرآن ولكن من هذا القول تتفرع مسائل وأهمها :

٢ـ كيف يتكلم الله

لما استحالب المعتزلة القول بقدم الكلام قالت أنه يحدث عند حدوث المخاطب فى الوقت الذى يصل الخطاب اليه ـ وذلك خلاف ما يزعمه الحنابلة القائلة ان الكلام قديم .

ولكن أى كلام يخلق الله ؟ قال مشايخ المعتزلة أن الله لم يخلق الكلام أعنى أنه لم يخلق كل كلمة بذاتها وبلغة معينة مثل ما زعم السلف والحنابلة بل أنه يخلق ما يوجب الكلام أعنى الفكرة التى سيعبر عنها بواسطة كلام من أى لغة . لذلك قالت المعتزلة أن الكلام فعل الجسم بطباعه : فاذا تكلم النبى العربى باللغة العربية فالكلام بهذه اللغة فعل طبيعى له ولكن الفكرة التى يعبر عنها بهذه اللغة موحى له بها من الله . فيكون كلام النبى ـ أعنى صورة القرآن ولغته العربية ـ فعل للنبى بطباعه ؛ أما الموحى به ـ اعنى جوهر الكلام فمن الله . لذلك يقول معمر أن الله ليس بمتكلم فى الحقيقة ولا مكلم [١] . ويقول الجبائى : لا يوصف الرب بأنه متكلم لأن معنى متكلم أنه فعل الكلام [٢].

فيميز المعتزلة بين مادة أو جوهر الكلام وصورته : المادة من الله اعنى الهام الهى ولكن الصورة ـ أعنى اللغة ـ فهى فعل من يتكلم .

---

(١) الأشعرى ، مقالات ص ٢١٦

(٢) المصدر نفسه ص ٥٥٠

٣ - مطابه الكلام

يقول ابو الهذيل أن بعض كلام الله لا فى محل وهو قوله « كن » و بعضه فى محل كالأمر والنهى والخبر والاستخبار (١) . وقال الاسكافى : يجوز أن يقال أن الله يكلم العباد ولا يجوز أن يقال أنه يتكلم فهو مكلما وليس متكلما لأن لفظ متكلم يوهم أن الكلام قام به ولفظ مكلم لا يوهم ذلك (٢) - ولما كان كلام الله حادثا فلايمكن أن يكون الله محلا له وإلا قلنا بوجود الحادث فيه وهذا محال . ولكن إذا قلنا أن الله يوجه كلامه فقط إلى مخلوقه يصبح المخلوق محلا لهذا الكلام الحادث - ويمثل الاسكافى لذلك بقوله أن لفظ متحرك يقتضى قيام الحركة به (بهذا المتحرك) كذلك إذا قلنا أن الله متكلم دل ذلك على قيام الكلام به (٣)

فلما قالت المعتزلة أن كلام الله حادث وجب البحث عن محل لهذا الكلام خارج الله إذ أن الله - وهو الكمال المطلق والقديم - لاحادث فيه ولا يمكنه أن يكون محلا للحادث .. وقال أبو الهذيل ان الكلام مخلوق وهو عرض وأنه يوجد فى أماكن كثيرة فى وقت واحد إذا تلاه تال فهـــو يوجد مع تلاوته وكذلك اذا كتبه كاتب وجد مع كتابته وكذلك اذا حفظه حافظ وجد مع حفظه فهو يوجد فى الأماكن بالتلاوة والحفظ والكتابة (٤)

لكن النظام يميز بين كلام الإنسان وهو عنده عرض لأنه حركة - ولا عرض عند النظام الا الحركة - وكلام الخالق وهو عنده جسم وذلك الجسم

---

(١) الشهرستانى . الملل والنحل ج١ ص٥٨ (٢) البغدادى . الفرق بين الفرق ص ١٥٥ (٣) الأشعرى . المقالات ص١٩٢ (٤) الأشعرى . مقالات ص١٩٢-

صوت مقطع مؤلف مسموع وهو فصل الله وخلقه . وانما يفعل الإنسان القراءة . والقراءة حركة وهى غير القرآن - وهذا الجسم - أعنى كلام الله محال أن يكون فى أماكن كثيرة أو فى مكانين فى وقت واحد بل هو فى المكان الذى خلقه الله فيه وهذا المكان هو النبى [١] . وهذا هو أيضا قول جعفر بن حرب وأكثر معتزلة بغداد فهم يزعمون أن كلام الله عرض وأنه مخلوق ومحال أن يوجد فى مكانين فى آن واحد وهو يوجد فى المكان الذى خلقه الله فيه [٢] وكذلك يزعم معمر أن القرآن مفعول وهو عرض ومحال أن يكون الله فعله فى الحقيقة لأنه يحيل أن تكون الأعراض فعلا لله . والقرآن فعل للمكان الذى يسمع فيه ان سمع من شجرة فهو فعل لها وحينما يسمع فهو فعل للمحل الذى حل فيه [٢] . والاسكافى يقول أن القرآن مخلوق وأنه يوجد فى أماكن كثيرة فى وقت واحد [٢]

يتضح من جميع هذه الأقوال أن القرآن وحى إلهى وأنه حادث ويلزمه مكان ليقوم به . وحسب بعض المعتزلة هذا المكان هو النبى الذى حل فيه القرآن وحسب البعض الآخر كل من يحمل القرآن هو محل له . وهذا ما يذكرنا بالاعتقاد المسيحى القائل أن قلوب المؤمنين هى بمثابة هياكل مقدسة لجسم المسيح .

بعض الايضاحات عن هذا المكان

رأينا أن المعتزلة تزعم أن الخلق هو مكان القرآن . فقط يميز ابو الهذيل

---

(١) المصدر نفسه ص ١٩١ - أنظر البـــاب الثانى الفصل الخاص بالجسم والفصل الخاص بالحركة

(٢) المصدر نفسه ص١٩٢

ثلاثة أماكن . فيقول أن القرآن فى مكان وهو محفوظ فيه وفى مكان وهو مكتوب فيه وفى مكان هو فيه متلو ومسموع [١] . هـــذا أيضا هو قول الجعفرين والجبائى . وبناء على هذا التمييز لا يكون القرآن إلا فى محل واحد وهو النبي ونحن نردده بطرق مختلفة .

فموقف المعتزلة من مسألة القـــرآن واضح جلى : ان كلام الله حادث ولذلك يلزمه محل خلاف الله وهذا المحل هو النبي الذى حل فيه ويصبح كل من يردد هذا الكلام محلا له فتتعدد الأماكن.

٤ ـ اعجاز القرآن

يقول النظام أن نظم القرآن وحسن تأليف كلماته ليس بمعجزة للنبي ولا دلالة على صدقه فى دعواه النبوة وانما وجه الدلالة على صدقه ما فيه من الأخبار عن الغيوب. فأما نظم القرآن وحسن تأليف آياته فإن العباد قادرون على مثله وعلى ما هو أحسن منه فى النظم والتأليف [٢] ويشاطر المردار قول النظام هـــذا فى أن الناس قادرون على مثل القرآن فصاحة ونظما وبلاغة [٣] .

فكأن صدق دعوة النبي هى فى ما أوحى اليه من أخبار وحقائق كانت مستورة على الناس . ومعجزة القرآن هى فى ما يذكره للناس من حوادث ماضية ومستقبلة يجهلونها ولا يعلمونها إلا بواسطة وحى إلهى . فأعجاز القرآن يكون فى مادته لا فى صورته أو أسلوبه إذ أن الناس قادرون على مثله وعلى

(١) الأشعرى . مقالات ص٥٩٨
(٢) البغدادى . الفرق ص١٢٨
(٣) الشهرستانى . الملل ج١ ص٧٥

أحسن منه . حسب زعم المعتزلة .

انا لا ندهش عندما نرى المعتزلة تصل إلى هذه النتيجة التى تبدو منطقية لمبدأهم القائل بخلق القرآن أعنى بحدوثه وبأن المكان الذى حل فيه القرآن هو انسان حادث عبر عنه بطبعه وفقا للغته . فأستنتجوا من هذا المبدأ أن الكلام المعبر عنه بلغة بشر لا يمكنه أن يكون آية فى الكمال فى صورته . أما مادته فهى كاملة لأنها من وحى الله . والنبى عبر بطبعه أى بواسطة لغته عن وحى إلهى . وإذا نزل هذا الوحى على انسان آخر طبيعته أكمل من طبيعة النبى لعبر عنه تعبيرا احسن . وهذا ما يفسر قول المعتزلة بأن العباد قادرون على مثل هذا القرآن وعلى ما هو أحسن منه فى النظم والتأليف

٥ – مصدر القول بخلق القرآن

نذكر هنا أن الجعد بن درهم ـ مربى آخر الخلفاء الأمويين ـ كان أول من قال بخلق القرآن وذلك لأنه كان ينفى قدم الكلمة وتميزها عن الله . وما كان يمكنه أن يأخذ على النصارى هذا الاعتقاد الأساسى عندهم ويقول هو فى نفس الوقت بمذهب مشابه لمذهبهم ـ الذى يرده ـ مع اختلاف فى الاسم فقط . لأن القول بقدم القرآن يشبه القول بقدم الكلمة وفى كلتا الحالتين المقصود هو كلام الله .

فالقول بخلق القرآن جاء رداً على ركن من أركان المسيحية وهو الاعتقاد بأن المسيح هو كلمة الله الأزلية . فاراد الجعد انكار ألوهية الكلمة ـ أعنى المسيح ـ وذلك دون أن يستبدل المسيح بالقرآن . واحتجت المعتزلة لقول الجعد هذا بالحجج والبراهين المنطقية مثل ما عرضنا فى بداية هذا الفصل . هل يمكن أن نستخلص من شرح المعتزلة المتعلق بهذه المسألة أن هناك

إرادة الهية حادثة اذ أنهم يزعمون أن الله لا يأمر ولا يخبر إلا إذا كانت هناك كائنات يوجه اليها أوامره ويخبرها بالحوادث ؟ كلا . لأنه إذا رجعنا إلى تعريف المعتزلة لعلم الله . والعلم هو الذات فى مذهبهم - يمكننا أن نقول أنه لم يزل تعالى يعلم الوحى الذى يوحى به لرسله وأنبيائه . وبهـــذا المعنى يكون الوحى قديما مثل ما العلم قديم لأن العلم هو الذات . فقط الأسلوب الذى يساغ فيه هذا الوحى عندما ينزل على نبى هو أسلوب حادث وليس قديما . فكان جل هم المعتزلة رد قول النصارى بالأقنوم الثانى وعدم استبداله بشيء آخر مماثل له .

وهذا هو الموقف الذى سيقفه من هذه المسألة الأشعرى تلميذ الجبائى . فهو يميز بين الكلام بالمعنى المادى أعنى الكلام الذى نبوح نحن به . والكلام بمعنى الفكرة . فالكلام قديم بالمعنى الثانى إذ أنه علم الله وهكذا يكون للكلام مكانان الواحد للكلام القديم أعنى علم الله وهذا المكان هو الله ذاته والثانى وهو مكان الكلام المعبر عنه بلغة الانسان وهذا المكان هو الانسان ذاته الذى أوحى اليه بهذا الكلام ونطق به كما وأن كل من يكرر هـذا الكلام يصبح مكانا له . ومن هنا نلاحظ كم كان أثر المعتزلة قويا على الأشاعرة .

الفصل السابع

رؤية الله

تجرد المعتزلة فكرة الله تعالى من كل عنصر مادى أو من كل ما يؤدى إلى وصفه تعالى بأى صفة من صفات المادة مهما كانت ضعيفة، لأن المعتزلة كانوا يفخرون بأنهم المدافعون عن التوحيد الحقيقى المطلق . ولما كانت هذه هى فكرتهم فى الله فيكون من الطبيعى أن يردوا مسألة رؤية الله إذا كانت هذه الرؤية حسية ، ولكن إذا نظر اليها كأنها رؤية من نوع آخر تختلف تماما عن الرؤية الحسية ، فالمعتزلة لا تمانع فى فحص المسألة من هذه الناحية

١ – الله لا يرى بالابصار

أجمعت المعتزلة على أن الله لا يمكن أن يرى بالأبصار فى دار القرار (١) لأنهم يقولون إن البصر لا يدرك إلا الألوان والأشكال أعنى ما هو مادى والله ذات غير مادية . فمن المستحيل إذاً أن يقع عليه البصر . فقط يقول ابو الهذيل وأكثر المعتزلة : إننا نرى الله بقلوبنا (٢) وهذا لا يعنى أننا نعلمه علما حقيقيا كاملا شاملا ، لأن المتناهى لا يمكنه أن يدرك اللامتناهى — ونحن نعلم أن فكرة الله عند المعتزلة هى عبارة عن نفى كل صفة من صفات المخلوقات عنه تعالى — هذا ما أدى

---

(١) ابن حزم . الفصل ج٣ ص٢ — الشهرستانى . الملل والنحل على هامش ابن حزم ج١ ص٨٢ و٨٣ — نهاية الاقدام ص٣٥٦ — الاشعرى: مقالات الاسلاميين ص١٥٧ . اليافعى مرهم العلل المعضلة ص٢١٩

(٢) الأشعرى . مقالات ص١٥٧

هشام الفوطى وعباد بن سليمان المعتزليين إلى إنكار رؤية الله حتى ولو بالقلوب ، بمعنى أن هذه الرؤية هى إدراكنا لله أو علمنا به . فمثل هذا الإدراك أو قل هذا العلم غير ممكن لنا لما يوجد من فارق بين طبيعة المخلوق وطبيعة الخالق إذا كان العلم حسب قول أبي الهذيل هو مجرد شعور داخلى بوجوده تعالى، فهذا ما يتفق عليه جميع المعتزلة. أما إذا كان العلم علماً حقيقياً لماهيته تعالى ومشاهدة مباشرة لهذه الماهية فهذا ما ينكره جميع المعتزلة حتى أبو الهذيل . وهذا ما يتفق وتعريفهم لله حين يقولون إنه لا توجد أى مشابهة بين ذاته اللامتناهية وماهية المخلوقات أجمع المتناهية .

٢ ـ استحالة رؤية الجواهر :

تلجأ المعتزلة إلى ما بين الأعراض والجواهر من فرق لتعزز قولها بنفى رؤية الله بالأبصار ــ يقولون إن الجوهر المجرد لا يمكن رؤيته بالأبصار لأن الألوان والأشكال فقط يمكنها أن تؤثر على عضو البصر وتسبب فيه الرؤية . والألوان والأشكال أعراض، فاذاً بصرنا لا يدرك إلا الأعراض ولا يمكنه أن يدرك الجواهر المعراة عن كل عرض ــ وفى الله لا يوجد أى عرض . وهو تعالى ذات بسيطة ومجردة ، فكيف إذاً يمكن القول بأنه يمكننا أن ندركه بالأبصار ؟ وعلى ذلك يكون الكلام فى إمكان رؤية الله كلاماً يترتب عليه الاعتراف بوجود أعراض فى الله ، وهذا محال ويناقض تعريف المعتزلة لله تعالى [١] .

---

(١) الشهرستانى . نهاية الاقدام ص ٣٦٠

٣ - تكفيرهم من يقول برؤية الله :

لما كان هذا هو قول المعتزلة فى استحالة رؤية الله ، ولما كانت هذه هى حجتهم فى ذلك فمن الطبيعي إذاً أن يدافعوا بشدة عن هذا الاعتقاد وهو فى مذهبهم ركن من أركان التوحيد كما يفهمونه . لذلك كانوا يكفرون كل من خالفهم فى هذا القول ، لأن القول برؤيته تعالى هدم للتنزيه وتشويه لفكرة الله وتشبيه لله بخلقه . وهذا كفر . لذلك لم يترددوا فى تكفير من قال بهذا القول ، وكلام أبي عيسى المردار المعتزلى صريح واضح فى هذا الصدد ويعبر أيضا عن رأى المعتزلة أجمع حيث يقول : إن من قال إن الله يرى بالأبصار على أى وجه قال ، فشبه لله بخلقه ، والمشبه كافر بالله ، والشاك فى قول المشبه كافر بالله أيضا ، لأنه شاك فى الله لا يدرى أمشبه هو لخلقه أم ليس بمشبه لهم ، وكذلك الشاك فى الشاك أبداً (١) . - والرؤية حسب قول المعتزلة هى المقابلة أو اتصال شعاع بصر الرائى بالمرئى(٢) وذلك لا يجوز إلا لما هو مادى أو متصل بالمادة . تعالى الله عن ذلك علواً كبيرا .

٤ - ما يترتب على القول بالرؤية :

تقدم المعتزلة البرهان الآتى لترد قول مثبتى الرؤية . فتقول إن البصر خاصية حس من حواسنا الخمس ، وإذا سلمنا بأن الله يمكن رؤيته فيستنتج ضمنا من هذا القول كونه تعالى مسموعا مشموما مطعوما ملموسا . وذلك

---

(١) الخياط . الانتصار ص٦٨ — الشهرستانى : الملل والنحل جـ١ ص٧٥ — البغدادى : الفرق بين الفرق ص١٥٢ — الاسفرائينى : التبصير فى الدين ص٤٧

(٢) البغدادى : الفرق بين الفرق ص١٥٢

شرك عظيم (١) وكائن هذه صفاته لم يعد يختلف عن الأشياء المادية المحسوسة وشتان ما بين هذا القول وفكرة الله عند المعتزلة من الفرق الشاسع . فإذا نظرت المشبهة والرافضة إلى إلهها نظرة مادية يترتب عليها رؤيته بالأبصار فإن المعتزلة كانت مجتهدة فى رد هذا الرأى الخاطىء وفى إظهار كل مايترتب عليه من نتائج منافية لكماله تعالى .

٥ – هل يرى الله خلقه ؟

بعد ما نفت المعتزلة رؤية الله وقدمت البرهان على ذلك جابهت مسألة أخرى تتعلق بالأولى . وهى عكس السؤال الأول ، أعنى : هل يرى الله خلقه ؟ وما معنى رؤيته لخلقه ؟ . الجواب على هـذا السؤال يستخلص من فكرة الله عند المعتزلة . فهو تعالى منزه عن كل مادة . ويؤولون وصفه بالسميع البصير على معنى أنه عليم بالمسموعات التى يسمعها غيره والمرئيات التى يراهـا غيره . لذلك يقول الكعبى بوضوح إن الله لا يرى نفسه ولا غيره إلا على معنى علمه بنفسه وبغيره ، والنظام يقول : إن الله لا يرى شيئا على الحقيقة (٢) ، فقط هو تعالى « بكل شىء عليم » . نجد إذاً أن كل آراء المعتزلة متماسكة تماسكا وثيقا ، وتبدو كبنيان وطيد الأساس شيد على العقل إنهم يقولون بالتنزيه وبكمال الله . نفوا عنه تعالى كل ما يتعلق بالمادة، وعلى ضوء هذه المبـادىء شرحوا وأولوا كل ما يمكن أن يؤدى إلى الاعتقاد بالتشبيه شرحا وتأويلا داخلين فى نطاق التنزيه والتوحيد كما فهموه .

---

(١) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ص ٣٦١ .

(٢) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ١٦٦

٦ . معنى قول أحمد بن حابط برؤية الله :

بينما ينفى جميع المعتزلة رؤية الله بالأبصار نجد أحمد بن حابط وفضل الحدثى وهما من أصحاب النظام المعتزلى يذكران الحديث التالى : « انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون فى رؤيته على رؤية العقل الأول الذى هو أول مبدع ، وهو العقل الفعال الذى منه تفيض الصور على الموجودات . » هل يعنى هذا الحديث أننا سنرى فعلا الله ؟ . كلا والحديث يستمر قائلا : إن هذا العقل الفعال هو أول ما خلق الله فقال له تعالى أقبل فأقبل ، ثم قال له تعالى أدبر فأدبر . فقال : وعزتى وجلالى ما خلقت خلقا أحسن منك ، بك أعز ، وبك أعطى ، وبك أمنع . فهوالذى يظهر يوم القيامة وترتفع الحجب بينه وبين الصور التى فاضت منه ، فيرونه كمثل القمر ليلة البدر . فأما واهب العقل فلا يرى البتة [١] . فيكون هناك نوع من الرؤية ولو أنها ليست رؤية الله تعالى نفسه ، بل رؤية هذا العقل الأول الذى خلقه . إن الصور التى هى تميز الكائنات المخلوقة أجمع فاضت منه ، وإن حجابا يحجب هذا العقل الأول عن هذه الصور الفائضة منه . فلما يرتفع هذا الحجاب تصبح حينئذ رؤيته ممكنة ، وهو الكائن الوحيد الذى له علاقة مباشرة بالمخلوقات وهى تفيض منه .

٧ ـ مصدر هذا القول

يقول أفلوطين[٢] : إن فى قمة الوجود الواحد أو الأول وهو جوهر

(١) الشهرستانى : الملل والنحل ج ١ ص ٧٠

(٢) أفلوطين (٢٠٥ — ٢٧٠م) جاء من ليقوبوليس (أسيوط) الى الاسكندرية حوالى ٢٣٣ ولزم فيلسوفها الوثنى أمونيوس ساكاس إحدى عشرة سنة ، ثم أراد أن =

بسيط كامل . والكامل جواد فياض . وفيضه يحدث شيئا غيره ، فهو مبدأ الوجود ؛ والشيء المحدث عنه عقل شبيه به يفيض بدوره فيحدث صورة منه هى « نفس » ، وتفيض النفس فتصدر عنها نفوس الكواكب ونفوس البشر والأجسام . فان المادة آخر مراتب الوجود وأصل الشر فيه . واتصال النفس الإنسانية بالجسم أصل نقائصها وشرورها ، فيجب أن تكون غايتها الخلاص منه والعودة إلى الأول الواحد .

ولكن يظهر أن ابن حابط لم يتأثر فقط بفلسفة أفلوطين ، بل بالمسيحية أيضا ، إذ يقول إن المسيح تذرع جسداً ، وكان قبل التذرع عقلا [١] ، وإنه هو الذى خلق العالم ، وهو المحاسب للناس يوم القيامة والمتجلى لهم [٢] والذى تقول عنه الآية « وجاء ربك والملك صفا صفا » وهو الذى يجىء فى سحب [٣]

هذا أقصى ما وصل اليه بعض المعتزلة المتطرفين أمثال أحمد بن حابط وفضل الحدبى فى القول بالرؤية ، ولكن المعتزلة نفتهما عنها فيما بعد [٤] . وحتى هؤلاء المتطرفون لم يقولوا بجواز رؤية الله متفقين فى ذلك مع سائر المعتزلة . فقط هم يقولون برؤية العقل الأول الذى هو أصل وجود العالم

= يقف على الأفكار الفارسية والهندية فرحل إلى سوريا والعراق ، ثم قصد إلى روما سنة ٢٤٥ م وأقام بها حتى مماته (انظر كتاب تاريخ الفلسفة اليونانية للأستاذ يوسف كرم).

(١) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٢٦٠ (٢) الخياط : الانتصار ص ١٤٨

(٣) سورة الفجر ٨٩ الآية ٢٢ (٤) الخياط : الانتصار ص ١٤٨

والذى هو أول ما خلق الله أو أول ما فاض منه تعالى ، بينما المعتزلة لا تقول بكائن أوسط بين الله والعالم ، زاعمين أن الله وهب العالم الوجود مباشرة . فقط ماهية الله تختلف تماما عن ماهية العالم ، لذلك لا يمكن لأى كائن مخلوق أن يدركها وكان من جراء هذا الأصل الأساسى فى مذهبهم أن نفوا نفيا باتا رؤية الله وأن كفروا كل من قال بهذه الرؤية على أى وجه قال بها .

الفصل الثامن

برهان المعتزلة على وجود الله

تسترشد المعتزلة بالعقل فى البرهان على وجود الله . تقول إن كل كائن عاقل يمكنه أن يدرك هذه الحقيقة — أعنى وجود الله — بواسطة عقله . ولذلك يكفيه أن يفكر فى المعلولات الحادثة وفى أسبابها المختلفة حتى يصل إلى القول بوجود سبب أول لها . وعلى المفكر أيضا أن ينظر إلى النظام السائد فى العالم ليرى فيه برهانا جليا واضحا على وجود منظم له . فيكون للمعتزلة برهانان أساسيان على وجود الله : برهان بالعلة الفاعلية ، وبرهان بالعلة الغائية .

١ — البرهان بالعلة الفاعلية

المعلولات كثيرة وعديدة . والحركة أوضح وأعم هذه المعلولات ، وبها تبدأ المعتزلة وتبرهن على حدوث العالم وعلى وجود محرك أول له . فيقول أبو الهذيل العلاف : إنى لا أقول بحركات لا تتناهى أولا [1] ، أعنى لا تتناهى من طرفها الأول ، وبمعنى آخر هو ينكر الحركة التى لا بداية لها . فإذا لكل حركة محرك تتحرك بواسطته . وهذا ما تظهره لنا التجربة . ولما كان الأمر كذلك فلا يمكن التسلسل فى مجموعة العلل . لذا وجب حتما أن نقر بوجود محرك أول لا يحركه آخر ، وهو السبب الأول لكل حركة ،

(١) الشهرستانى : الملل والنحل جـ١ ص٥٨

وهذا المحرك الأول هو الله (١)

ويزيد أبو الهذيل قائلا : بما أن الحركات لا تتناهى أولا فهى أيضا لا تتناهى آخراً (٢). أعنى أن كل حركة لها أول فلها آخر حتما . وعلى هذا القول المنطقى يبنى أبو الهذيل نظريته فى سكون أهل الخلدين . وهذا السكون هو بمثابة « حالة » نعيم أو عذاب ينتهى اليها كل مؤمن وكافر لما تنتهى حركاته .

والنظام يوضح فكرة أستاذه أبى الهذيل هذه عندما يتكلم فى النهايات ويبرهن على أن كل حركة متناهية، وأن ما هوكذلك فإنه محدث . فيقول النظام : ليس يخلو ما مضى من قطع الأجسام من أن يكون متناهيا أو غير متناه ، فإن كان متناهيا فله أول، فإذاً هو محدث، وإن كان غيرمتناه فليس له أول ، وما لا أول له لا يجوز الفراغ منه ، وفى الفراغ مما مضى دليل على نهايته (٣) . فلما كانت جميع الحركات مقيسة بالنسبة إلى المكان والزمان فهى إذاً متناهية ، وعلى ذلك تكون محدثة ، وكل محدث يحدث عن علة ولا يمكن التسلسل فى العلل ، فلزم القول بعلة أولى غير محدثة ، وهى الله .

ليس البرهان بالحركة هو كل ما تستند عليه المعتزلة لإثبات وجوده

(١) هذا البرهان بواسطة الحركة فكر فيه ارسطو قديما وقال بمحرك أو علة الحركة فى العالم ، ثم تراجع فى قوله لما أدرك أن المحرك يجب أن يماس ما يحركه ، وجدد أفلاطون هذا القول لما قال ان « الواحد » الاول يفيض وفيضه « عقل » ثم يفيض هذا العقل فيحدث النفس العالمية وهى علة حركات العالم ونظامه . لكن أبا الهذيل ترك جانبا فكرة الفيض محافظة على التوحيد والتنزيه ، ومن جهة اخرى لم توقفه فكرة المماسة بين المحرك والمتحرك ، لأن العلة الاولى أو المحرك الاول للعالم لا يمنح هذا العالم المحدث ماهيته ، بل منحه الوجود فقط وكل ما يتعلق بالوجود من حركة وأعراض أخرى .

(٢) الشهرستانى : الملل ج ١ ص ٥٨ (٣) الخياط : كتاب الانتصار ص ٣٤

تعالى — وإن كان هذا البرهان هو أسهلها وأقواها — هناك براهين أخرى ترتكز على نظريات فلسفية يقدمها بعض المعتزلة ، فمثلا يستنتج الإسكافى وجود الله من وجود الأشياء ويقول : إن الأشياء تبدأ من بدايتها لأنه إن لم يكن لها بداية . فلا يمكن أن يوجد شيء فوجود الأشياء يدل على أن لها بداية والبداية حركة ، إذ أنها المرور من حالة العدم إلى حالة الوجود . وهـــذه الحركة يلزمها محرك والتسلسل يمتنع هنا ، فإذا يوجد محرك أول حرك الأشياء من العدم إلى الوجود [١] .

وبرهان هشام الفوطى يرتكز على الفرق الموجود بين الجوهر والعرض فيقول : إن الأعراض لا تدل على كونه تعالى خالقا ولا تصلح الأعراض دلالات ، بل الأجسام تدل على كونه خالقا [٢] . ولا عجب فى ذلك — رغم أن الشهرستانى يتعجب من هذا القول ؛ ففى نظر هشام — وفى نظر أغلب المعتزلة أيضا — الأعراض تصدر طباعا عن الجواهر ، والأعراض ملازمة للجواهر فى حالة العدم . ولما كانت الجواهر تتحقق عندما يمنحها الله الوجود فتكون هذه الجواهر فقط هى البرهان على الأشياء التى منحها الوجود . والأعراض لا تصدر من الله بل من الجواهر عند وجودها — يريد هشام أدلة على الله يعرف وجودها باضطرار . والأعراض يعرف وجودها باستدلال ونظر ؛ لذلك رأى أن الأدلة القاطعة هى الأجسام ، أعنى الجواهر من حيث إن الأعراض تابعة للأجسام والأجسام تابعة للوجود ، ومنح لها وجودها من علة خارجة عنها . لذلك قال : ليس فى

---

(١) تقول المعتزلة ان العدم شيء وذات وحقيقة ينقصها الوجود ، وان الله يمنح هذا العدم الوجود فقط فيصبح موجوداً . لذلك يقول الاسكافى ان وجود الاشياء برهان كاف على وجود الله الذى منحها الوجود .

(٢) الشهرستانى . الملل ج ١ ص ٧٨

العالم لون ولا طعم ولا رائحة ولا حر ولا برد ولا يبس ولا بلة ولا تأليف ولا افتراق يدل على الله ؛ وذلك أن هيئات الأجسام كلهـا لا تدل على خالقها (١) . إن قول هشام هـذا نتيجة منطقية لقول المعتزلة بالعدم وبالوجود (٢) . وابن حزم يزيد هذا القول توكيدا عندما يذكر معمرا ويقول إنه كان يزعم أن الله لم يخلق لونا ولا مساحة ولا طعما ولا رائحة ولا جمالا ولا قبحا ولا شيئا أملس ولا خشنا ولا قوة ولا ضعفا ولا حياة ولا موتا ولا مرضا ولا صحة ولا بصرا ولا سمعا ولا فساد النبات ولا صحته لأن كل هذا إنما تفعله الأجسام طباعا . وينتهى معمر إلى أن الله لم يخلق سوى الجواهر (٣) .

فيكون برهان المعتزلة الأول هذا برهانا أساسه نظريات فلسفية تتعلق بماهية الكون وبتركيبه من جواهر وأعراض وبمروره من حالة العدم إلى حالة الوجود . فقط هذا المرور — وهو الحركة الأولى للكون — يتطلب عاملا خارجا عن العالم ومميزا عنه . أما الحركات الأخرى وكل ما يتعلق بالجواهر من أعراض فالمعتزلة تقول بأنه عمل طبيعي للجواهر ولا يمكن

---

(١) الخياط : كتاب الانتصار ص ٥٨

(٢) هذه الاقوال تبدو غامضة لاول وهلة ، ولكنها تتجلى تماما لما نبحثها على ضوء قول المعتزلة بالعدم . ومسألة العدم من المسائل الرئيسية فى فلسفتهم ، وهم يفسرون بواسطته فكرة العدم ووجود الله ويميزون ماهيته تعالى عن ماهية العالم كما أنهم يفسرون مسألة الخلق وما يتعلق بها من أقوال فى الجوهر والعرض — والخلق فى نظر المعتزلة هو مرور من حالة العدم الى حالة الوجود . ولكن فى حالة العدم الأعراض ملازمة للجواهر . فعليه الخلق يتعلق فقط بالوجود الذى يمنحه الله للجواهر حتى تكون — أعنى حتى تتحقق ، فلا يكون الله الخالق المباشر للأعراض ، إذ أنها فعل الجواهر بالطباع . أنظر الباب الثانى الفصل الاول الخاص بالعدم

(٣) ابن حزم . الفصل جـ ٤ ص ١٤٨

أن يكون برهانا حاسما على وجود الله . لذلك لجأوا إلى الأجسام فى إثباتهم لوجوده تعالى (١)

٢ ـ البرهان بالعلة الغائية

إذا كان البرهان الأول يقوم على نظرية للمعتزلة جديدة فى الفكر الإسلامى ، ألا وهى فكرة المعدوم الذى يسبق الوجود ، فالبرهان الثانى يقوم على العالم المتحقق فى الوجود . وأول ما يلفت نظر العاقل عندما يتأمل فى الكون هو هذا النظام السائد فيه . والنظام لا يحصل اتفاقا . والأفعال المحكمة — على حد قول المعتزلة — دالة على علم مخترعها ، إذ الاتفاق والإحكام من آثار العلم لا محالة ، وإذا كان الفعل صادرا من فاعل متقن فيجب أن يكون من آثار علم ذلك الفاعل (٢) . والعقل يدرك هذا النظام عندما يشاهد الصلات الطبيعية المحكمة بين الأعراض وجواهرها ويلمس حينئذ أن لها مدبرا دبرها (٣) . وهكذا ترتفع المعتزلة من الأشياء المحسوسة التى تخفى فى ثناياها أحكم نظام يتصوره العقل المجرد من كل مصلحة شخصية ، وتثبت وجود عقل غاية فى الكمال رتب ونظم هذا الكون .

فيكون هذا البرهان متمما للبرهان الأول ، لأن الله واهب الوجود ، والوجود محقق للجواهر ولكل ما يتعلق بها من أعراض . ولما كان الوجود

---

(١) حاولت المعتزلة أن تبين أن ماهية الله تختلف تماما عن ماهية العالم ، وأنه لا توجد أى مشابهة بين الماهيتين ، فلذلك لا يصلح العالم من حيث ماهيته وأعراضه أن يكون برهانا على إثبات ماهية الله ، بل فقط « وجود » العالم وكل ما يترتب على هذا الوجود يمكن أن يكون دليلا على وجود علة أولى لوجود العالم .

(٢) الشهرستانى : نهاية الإقدام ص ٦٧ .

(٣) الخياط : الانتصار ص ٥٩ .

كمالا . وهذا الكمال يدركه العقل لما يفكر فى المحسوسات أعنى الأعراض ؛ والعقل يصل حتما بعد هذا التفكير إلى القول بمدبر متعال غاية فى الكمال . فالعقل كاف فى مذهب المعتزلة للوصول إلى معرفة الله ؛ لذلك يقولون إن كل من أهمل هذه المعرفة وقد اكتمل عقله فهو كافر ومحاسب على إهماله هذا ؛ وبما أن العقل مشترك بين الجميع فعلى كل عاقل أن يدرك هذه الحقيقة الأولى، وذلك قبل أى تنزيل

وإثبات الله بالعقل يترتب عليه أيضا إثبات الشريعة عقلا، وهذا ما تقوله المعتزلة وتبنى عليه كل المسألة الأخلاقية ، وهذا الأصل من أهم الأصول التى يتمسكون بها وهو أكبر ركن لفلسفتهم.

خاتمة الباب الأول

تؤكد المعتزلة أن الميدان الإلهي بعيد عن نطاق العقل البشرى . لذلك هم لم يتكلموا عن الله بالإيجاب لأنهم يقولون أنه لا يمكن ادراكه تعالى لا بواسطة الحس ولا بواسطة العقل . ولكنهم يقولون أن الإنسان يمكنه بواسطة عقله أن يصل إلى معرفة وجود هذا الكائن الضرورى الكامل الذى هو أصل وجود جميع الأشياء اما عن ماهيته فلا يمكننا أن ندرك شيئا لأنه لا يوجد أى تشابه بين الكائن الضرورى والعالم المخلوق وأن التشابه فى الوجود فقط لا فى الماهية .

ولما اعتبروا هذا الكائن كاملا ضروريا قالوا أن علمه وقدرته وإرادته هى ذاته القديمة وما نطلق عليه اسم صفات الله ما هى إلا مجرد اعتبارات ذهنية ملائمة لنا ولكن لاتقابلها حقائق فى الذات الإلهية . فهذه الاعتبارات الذهنية لاتختلف عن الذات نفسها أعنى أنها قديمة لامتناهية كاملة مثل الذات

فقط هناك صعوبة اعترضت المعتزلة وهى العلاقة بين إرادة الله المعبر عنها بالخلق والأمر والنهى والكلام من جهة ومن جهة أخرى العالم الحادث أو بمعنى آخر كيف اللامتناهى يتقابل مع المتناهى ؟ أنهـا لمسألة عويصة واجهها هؤلاء المفكرون الذين يعتبرون الله كائنا منزها عن كل خصائص المخلوقات ومختلفا تمام الاختلاف عنها — حل بعضهم هذه المشكلة بالقول بأرادة حادثة تقابل الموضوع الحادث أعنى العالم المخلوق ورفض البعض الآخر القول بأرادة حادثة فيه تعالى متمسكين بالقول بأن الله كامل ولا تغير فيه أبداً . وقالوا أن موضوع إرادته تعالى يتحقق فى الزمان بينما الإرادة ذاتها قديمة . ويظهر أن حتى من قال من المعتزلة بأرادة حادثة كان يشاطر

هذا الرأى الثانى أيضا ولمَ يتكلم بالحدوث إلا فيما يتعلق بموضوع الإرادة فتكون الإرادة قديمة وموضوعها حادثا أعنى متحققا فى الزمان . ونحن نعتقد بالرغم من قلة المصادر التى وصلتنا بخصوص هذا الموضوع أن هذا هو موقف المعتزلة أجمع من هذه المسألة الشائكة ونستنتج ذلك من تعريفهم لذات الله وردهم جميع مانسميه صفات إلى الذات . والإرادة داخلة ضمن هذه الصفات . ويؤكد لنا ذلك أيضا موقف المعتزلة ضد الرافضة القائلة بحدوث علم الله .

والذى أدى بالمعتزلة الى فهم التوحيد هذا الفهم أعنى إلى نفى الصفات وردها كلها إلى ذات الله هو أنهم أرادوا أن يتجنبوا المذهب الحلولى وكل تشبيه من جهة وأن يثبتوا علاقة واحدة وهى علاقة « الوجود » بين الله والعالم — ولكن ليس من السهل اثبات مثل هذه العلاقة بين ماهيتين مختلفتين تماما أعنى ماهية الله وماهيـــة العالم — وأى علاقة توجد بين اللامتناهى والمتناهى ؟ لذلك اعتبروا ماهيـــة العالم المتناهى مغايرة تماما لماهية الله اللامتناهى ولا يمكن للمتناهى أن يدرك اللامتناهى وعلى ضوء هذه الفكرة بحثوا فى المخلوقات وقالوا بالعدم كما سنوضح ذلك فى الباب الثانى

هذا ما أمكننا استنتاجه من النصوص التى بين أيدينا الآن وكنا نود أن تكون هـــذه النصوص أكثر عددا وايضاحا ولربما العثور على نصوص أخرى فى المستقبل يزيد هذه النقطة جلاء .

الباب الثاني

العالم

الفصل الأول

العدم

لما نفت المعتزلة كل مشابهة بين ماهية الله وماهية العالم لجأت الى فكرة العدم وقالت أن العالم كان فى حال العدم وبمعنى آخر كان معدوماً قبل أن يوجد وأنه استمد وجوده فقط من الله . فالوجود إذن هو الشبه الوحيد بين الله والمخلوقات . ويصبح هكذا العدم مادة العالم ، والوجود صورة العالم والمادة لا تتحقق بدون صورة ، فالعدم لا يتحقق بدون وجود والوجود فقط من الله . ونبحث هنا فكرة هذا العدم عند المعتزلة .

١ – تعريف المعتزلة للعدم : المعدوم شىء :

الشحام من المعتزلة أحدث القول بأن المعدوم شىء وذات وعين واثبت له خصائص المتعلقات فى الوجود مثل قيام العرض بالجوهر وكونه عرضاً ولوناً وكونه سواداً وبياضاً . وتابعه على ذلك اكثر المعتزلة مع فارق بسيط فيما يختص بقيام العرض بالجوهر فى حالة العدم أو باطلاق اسم الشيئية فقط على العدم[١] . فاذا ما تركنا جانباً هذه الفوارق فى تحديد معنى العدم وجدنا أن المعتزلة تقول صراحة بان فكرة العدم ليست مجردة من كل مفهوم بل يقابلها شىء وهو المعدوم الذى إذا منح الوجود تفجرت منه جميع الكائنات المحدثة .

---

(١) الشهرستانى — كتاب نهاية الاقدام ص١٥١ ، وكتاب الملل والنحل على هامش ابن حزم ١ ص ٨٥ — ابن حزم كتاب الفصل ج ٤ ص ١٥٣

٢ - الشرط الاساسى لهذا المعدوم :

لكن المعتزلة تضع لهذا العدم شرطاً أساسياً ليكون مبدأ لهذه الكائنات فيقولون ان المعدوم «الممكن» هو شيء بمعنى ثابت متقرر فى الخارج منفكا عن صفة الوجود (١) وهذا هو قول أبى الهذيل العلاف والكعبى ومعتزلة بغداد . فيكون المعدوم حسب قولهم شيئاً قبل ان يتحقق فى الوجود على شرط ان يكون فى امكانه ان يقبل الوجود وإلا فلن يكن شيئاً ولن يتحقق أبداً . وهناك قول آخر أصرح من هذا وهو قول أبى يعقوب الشحام وأبى على الجبائى وأبنه أبى هاشم وأبى الحسين الخياط ، إذ يزعمون أن المعدومات «الممكنة» قبل دخولها فى الوجود ذوات وأعيان وحقائق (٢) .

٣ - ما يترتب على هذه الفكرة

هذا القول الصريح الواضح بان المعدوم «الممكن» هو شيء له أهمية عظمى فى فلسفة المعتزلة . انهم يميزون فى الكائنات عنصرين اثنين مختلفين تمام الاختلاف وهما : الماهية ، والوجود . ولا يمكن رد أحدهما الى الآخر والماهية حقيقة ، وشيء ، وذات فى حالة العدم غير متعلقة بتاتاً بماهية الله الذى يمنحها الوجود فقط . ومن هنا ينجلى لنا ما يقوله ابن حزم بان جميع

---

(١) جلبى ـ شرح المواقف ص ٢٩٦ . الجرجانى ـ شرح المواقف ص١٠٣
الماهية عند المعتزلة غير الوجود وهى معروضة له وقد تخلو عنه بكونها متقررة متحققة فى الخارج وإنما قيدت المعدوم « بالممكن » لأن الممتنع منفى لاتقرر له أصلا .

(٢) فخرالدين الرازى ـ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة والمتكلمين ص٣٧
جلبى ـ شرح المواقف ص ٣١٢

المعتزلة يزعمون ان المعدوم حقيقة وانه قديم ولا متناه [1] . وبما ان المعدوم يعرض للوجود ماهية الكائنات فهو ليس بحادث بل أنه يمر فقط من حال « حال العدم » الى حال « حال الوجود » وهذا المرور يكون بواسطة العامل الذى يمنح الوجود للمعدوم . والقول بان « الله خلق الاشياء من العدم » يفسر حرفياً وبالنص .

٤ ـ صفة المعدوم

اجمعت المعتزلة على ان المعدوم ذات ، وعين ، وحقيقة ، حسب قول الشحام ولكنهم لم يتفقوا جميعاً على تحديد صفات هذا المعدوم . واول معتزلى لفت النظر الى هذا الموضوع هو أبوالهذيل حين قال : ان الخلق هو أمر الله المعبر عنه بكلمة « كن » ، وهذا الأمر موجه للمعدوم فالذوات المعدومة الممكنة الوجود مرت من حالة العدم الى حالة الوجود ، وهذه الذوات فقط يطلق عليها اسم « ماهيات »

ففكرة المعدوم لم تكن واضحه تماماً عند أبى الهذيل ولكن من خلفه من المعتزلة اجتهد فى ايضاحها وانقسموا حينئذ الى قسمين . منهم من قال بان للمعدوم صفة واحدة وهى « الجوهرية » أعنى أنه ماهية مجردة من كل عرض ، ومنهم من قال بان لماهية المعدوم صفات بل وجميع الصفات التى يتصف بها الكائن المتحقق فى الوجود .

ونبحث هنا أقوال كل من هذين الفريقين :

---

(١) ابن حزم ـ الفصل ج ٤ ص ١٥٣

١ ـ المعدوم ذات فقط

يقول الكعبي وأتباعه من البغداديين أن المعدوم شيء ومعلوم ومذكور وليس بجوهر ولاعرض[١] ويقول ابن عياش ان الذوات المعدومة عارية عن جميع الصفات لا تحصل إلا زمان الوجود[٢] ويذكر لنا الأشعرى أن بعض معتزلة بغداد يقولون أن المعلومات معلومات قبل كونها ، وكذلك المقدورات مقدورات قبل كونها ، وكذلك الأشياء أشياء قبل كونها ، ومنعوا أن يقال « أعراض »[٣] . فلا يعترف هذا الفريق من المعتزلة إلا بصفة واحدة للمعدوم وهى صفة الشيئية . ولكن لما كانت هذه الصفة مشتركة بين جميع الذوات المعدومة ، كيف يمكن تمييز هذه الذوات عن الأخرى ، فى حالة العدم ؟ فيكون إذن المعدوم بمثابة مادة أولى ليست لها أى صورة ولكنها تتخصص وتتنوع عند الوجود . ان هذه الذات المعدومة غير حاصلة فى خيز قطعاً لأن التحيز حسب قول ابن عياش علة للحصول فى الحيز . ثم ليس لها جوهرية لأن الجوهرية عين للتحيز ، لذلك أثبت ابن عياش الذوات خالية عن صفات الأجناس[٤] .

ان هذه الفكرة ـ فكرة المعدوم المعرى عن كل صفة ما عدا الذاتية ـ تذكرنا بالهيولى التى قال بها أرسطو وهى عنده المادة الخالية من كل صورة والتى

---

(١) البغدادى — كتاب الفرق بين الفرق ص ٦٣
(٢) فخر الدين الرازى ـ محصل أفكار المتقدمين ص ٣٧ . جلبى - شرح المواقف ص ٣١٢
(٣) الأشعرى ـ مقالات الاسلاميين ص ١٦٠ . ملحوظة : أشياء هنا بمعنى ذات وماهية.
(٤) جلبى ـ شرح المواقف ص ٣١٣

يمكنها أن تقبل كل صورة عند الوجود . ثم المعتزلة تزعم كما زعم أرسطو ان هذه المادة الأولى قديمة — إن قول هذا الفريق من المعتزلة لا يفسر لنا كيف ومتى تضاف الاعراض الى الماهيات عند الوجود ولا يوضح لنا هل هذه الاعراض كانت فى حالة كمون فى المعدوم ولا تظهر إلا عند الوجود؟ أم الوجود يضيفها الى المعدوم ؟ ثم كيف يمكن تميز المعدومات الواحد عن الآخر وهى كلها ذوات بدون أعراض تميزها ؟

إن المراجع تنقصنا للاسف لتوضيح هذه النقطة التى تبدو لنا ناقصة فى قول هذا الفريق من المعتزلة القائلين بان المعدوم ذات فقط . ولكن إذا أخذنا بالفكرة السائدة فى مذهب المعتزلة والقائلة بعدم التشابه بين الله والخلق «المخلوقات» يمكننا أن نقول ان الوجود لا يمنح من نفسه الاعراض للمعدوم لانه فى هذه الحالة تكون الاعراض تابعة للوجود والوجود من الله فتكون الاعراض أيضاً من الله وهذا ينافى مذهب المعتزلة لانهم ينفون كل مشابهة بين ماهية الله وماهية العلم .

وهذا ماتداركه بعض المعتزلة القائلين بالأعراض فى حالة العدم .

ب ـ المعدوم ذات وصفات :

قلنا ان الشحام اثبت للمعدوم نفس الصفات الموجودة فى الكائنات ولكن فى كل كائن توجد صفات جوهرية أعنى متعلقة بالماهية وصفات عرضية متعلقة بالاعراض .

فالفريق الثانى من المعتزلة وهو السواد الاعظم يقول ان الذوات المعدومة هى باسراها متساوية فى كونها ذوات وان الاختلاف بينها ليس إلا بالصفات [1]

(١) الرازى — محل أفكار المتقدمين ص ٣٧ — جلبى شرح المواقف ص ٣١٢

والصفات مجموعتان :

الصفات الجوهرية :

وهى أربعة . الاولى صفة الجوهرية التى توصف بها الذات فى حالة العدم وفى حالة الوجود .

والثانية : صفة الوجود وهى الصفة الخاصة الحاصلة بالفاعل أعنى الصفة التى يمنحها الفاعل أى الله للمعدوم الممكن ليكون موجوداً وبمعنى آخر هذه الصفة بالنسبة للمعدوم هى امكانه لقبول الوجود .

والثالثة : التحيز وهذه الصفـــة تتبع الوجود وهى صادرة عن الذات المعدومة لما تقبل الوجود . والمعتزلة تسمى هذه الصفة بالكون وهو خلاف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق لأن المعدوم يكون بدون هذه الصفات الاربع الاخيرة .

والرابعة : الصفة المعللة بالتحيز بشرط الوجود .

الصفات العرضية .

بجانب الصفات التى تتعلق بالذات المعدومة تقول المعتزلة بصفات تتعلق بالاعراض وهى : —

أولا — صفة العرضية : أعنى قبول الذات للاعراض وهذه الصفـــة ملازمة للذات فى حالة العدم وفى حالة الوجود .

ثانياً : صفة تحيز العرض فى الذات لأن لكل عرض مكان ، ومكان العرض هنا هو الذات .

٥ – أقوال متطرفة فى المعدوم : أقوال المعدومية [1]

لما قالت المعتزلة بالمعدوم وأثبتت له صفات لأن ماهيته مغايرة لماهية الله المانح الوجود ذهب بعضهم فى توضيح هذه الصفات الى أبعد مدى وجاء قولهم نتيجة منطقية لأثباتهم المعدوم . ولا ندهش من هذا الأمر لأن لكل نظرية أتباع منهم المعتدل ومنهم المتطرف ، والمتطرف يذهب بالنظرية الى أقصى حدودها .

والقول بالمعدوم ليس مجرد نظرية عند المعتزلة بل هو الحل الوحيد لمسألة الخلق ولتفسير التباين الجوهرى الموجود بين الله والمخلوقات. فكان من الطبيعى أن يذهب بعضهم بهذه الفكرة الى ما ذهب . فيقول مثلا الشحام ان الجوهر نفس التحيز أعنى: بما ان للمعدوم جوهر فهو متحيز حتى فى حالة العدم [2] .

ويقول عباد بن سليمان [3] الأشياء أشياء قبل كونها والجواهر جواهر قبل كونها والأعراض أعراض قبل كونها والمخلوقات كانت بعد أن لم تكن ولا أن حقيقة أنها لم تكن ثم كانت كما يقول سائر الناس [4] ويزعم الخياط أن الجسم فى حال عدمه يكون جسما لأنه يجوز أن يكون فى حال حدوثه جسما . ولم يجز أن يكون المعدوم متحركا لأن الجسم فى حال حدوثه لا يصح أن يكون متحركا وانتهى الى القول بأن كل وصف يجوز ثبوته فى حال

---

(١) اسم اطلق على من افرط بوصف المعدوم باكثر أوصاف الموجودات ،

(٢) جلبى — شرح المواقف ص ٣١٣ .

(٣) هو عباد بن سليمان الصرى المتوفى حوالى ٢٥٠ هـ صاحب هشام الفوطى .

(٤) الاشعرى — مقالات الاسلاميين ص ٤٩٥ .

الحدوث فهو ثابت فى حال عدمه ، وهذا اعتراف صريح جداً بأن الوجود لا يضيف لذات المعدوم أى صفة جوهرية كانت أو عرضية . ويزعم الجبائى وابنه أبو هاشم أن الجواهر والأعراض من لون وشكل كانت فى حال العدم أعراض وجواهر . ويعلق الاسفرائينى والبغدادى على هذا القول بقولهما : أن النتيجة المنطقية لقول المعتزلة هذا ، أن الاجسام (أعنى الجواهر والأعراض) قديمة [1] ولكن المعتزلة ترد قائلة هذه قضايا عقلية ضرورية لا ينكرها عاقل .

نعم إذا قلنا بعدم التشابه بين البارى تعالى وخلقه وإذا قلنا اننا لا نعلم شيئاً البتة عن ماهيته تعالى - ونحن نعرف أن المعتزلة تبنى أقوالها بالتوحيد على هذين الأصلين - لبدت لنا قضياهم بالمعدوم عقلية ضرورية . ولكننا إذا نفينا هذين الأصلين وجدنا جميع أقوال المعتزلة هذه تنهار أمامنا كبنيان تصدعت أسسه وتفككت .

والذى أدى بالمعتزلة الى هذه النتيجة هى محاولتهم الدفاع عن التوحيد وحفظ فكرة الله مجردة عن كل ما يشوب المادة وجعل المادة بعيدة كل البعد عنه تعالى . وهم لا يلجأون الى الله إلا فى تكوين هذه المعدومات .

* * *

لما قالت المعتزلة بالعدم لم تبعد الله إبعاداً تاماً فى خلق العالم بل قالت أن لولاه تعالى لما وجدت الأشياء فيكون الله فى مذهبهم سبب وجود العالم . والعالم فى نظرهم مكون من مادة مأخوذة من العدم ومن وجود مستمد من

(١) الاسفرائينى : التبصير فى الدين ص ٣٧ . البغدادى : الفرق بين الفرق ص ١٦٣

الله . ولكن العدم يلحقه هذا الوجود وهل الشيء بعد وجوده يمكنه أن يرجع الى حالة العدم ؟ هذا ما نبحثه هنا .

٦ – مرور الشيء من العدم الى الوجود :

أجمعت المعتزلة أن المعدوم « الممكن » هو فقط الذى يمر من العدم الى الوجود . و« الممكن » محتاج الى فاعل يجعله يمر من حالة العدم الى حالة الوجود . وهذا الفاعل لا يمنح إلا الوجود المعدوم الممكن بدون أن يزيد أو ينقص هذا الفاعل شيئاً فى ماهية المعدوم. فشرط الإمكان « أعنى إمكان الوجود » شرط أساسى ليصير المعدوم كائناً . والمعدوم يملك فى حالة عدمه هذه القابلية الوجود . وإذا ترجح جانب الوجود احتاج الى مرجح ، فلا أثر للفاعل بقدرته إلا فى الوجود فحسب . وتقول المعتزلة ما هو لذات المعدوم قد سبق الوجود ، وهو جوهريته وعرضيته ، فهو شيء . وما هو له بقدرة القادر هو وجوده وحصوله . وما هو تابع لوجوده فهو تحيزه وقبوله للعرض . وهذه قضايا عقلية ضرورية لا ينكرها عاقل[١].

وخلاصة فكرة المعتزلة هنا : هى أن تأثير القدرة ـ أى قدرة الله ـ فى الوجود فقط والقادر يعطى الوجود ، والممكن فى ذاته لا يحتاج الى القادر إلا من جهة الوجود ، فتكون هكذا وظيفة الفاعل ، « أعنى الله » محدودة جداً ، إذ أنها محصورة فى منح الوجود فقط للمعدومات « الممكنة » لأنه لو منح أيضاً ماهية المعدوم لأصبحت ماهيته تعالى ـ فى نظر المعتزلة ـ مشابهة لماهية المخلوقات ، ولكن « ليس كمثله شيء »[٢] .

---

(١) الشهرستانى ــ نهاية الاقدام ص ١٥٥

(٢) سورة الشورى ٤٢ آية ١١

٧ - الحد من وظيفة الفاعل فى هذا المرور :

لما زعمت المعتزلة أن الفاعل لا يمنح المعدوم أية صفة ثانية ماعدا الوجود قالت أن تخصيص هذه الماهيات المعدومة وعوارضها يجب أن يكون إما قبل الوجود إما معه لأنه إذا أراد الفاعل أن يعطى الوجود لمعدوم ما، عليه أولا أن يميز الجواهر من الأعراض وهذا التميز يكون بواسطة أمر ما وحقيقة ما . لأنه إذا لم تتميز الجواهر والأعراض فى حالة العدم لم يعد الفاعل يريد جوهراً فضلا عن آخر أو فضلا عن عرض أو حركة بدل سكون أو بياضاً بدل سواد ، فانتهت المعتزلة الى النتيجة التالية وهى أن حقائق الأجناس والأنواع لا تتعلق بفعل الفاعل بل أنها فى ذواتها أن لم تكن أشياء منفصلة لم يتصور الايجاد والاختراع ، ولكان حصول الكائنات على اختلافها اتفاقاً وبختاً (١) .

ثم أن هناك قولا آخر المعتزلة جلياً واضحاً لا شك فى معناه ، ومؤداه أن الصفات الذاتية للجواهر والأعراض هى لها ذواتها لا تتعلق بفعل الفاعل وقدرة القادر إذ أمكن أن نتصور الجوهر جوهراً أو عيناً وذاتاً .. والعرض عرضاً وذاتاً وعيناً . ولا يخطر ببالنا « هذا قول المعتزلة » أنه أقر موجود ومخلوق بقدرة القادر ، والمخلوق والمحدث إنما يحتاج الى الفاعل أعنى الله من حيث وجوده إذا كان فى نفسه ممكن الوجود والعدم (٢) ، فعلى ذلك تكون وظيفة الله فى خلق العالم محصورة فى منح الوجود فقط للمعدوم

---

(١) الشهرستانى — نهاية الاقدام ص ١٥٦ — ١٦١

(٢) الشهرستانى — نهاية الاقدام ص ١٥٥

وليس فى خلق الماهيات المعدومات . وقلنا أن المعتزلة وصلت الى هذه النتيجة لرد كل مشابهة بين الله والعالم المخلوق .

بعد ما حددت المعتزلة وظيفة الفاعل - أعنى الله - فى الوجود للمعدوم يبحثون عكس هذه المسألة أعنى مرور الكائنات من الوجود الى العدم .

٨ - مرور الشىء من الوجود الى العدم :

بما أن الكائنات فى مذهبهم هو عبارة عن معدوم منح الوجود من الله فيكفى أن يسحب منه هذا الوجود ليعود ثانية الى حالته الاولى وهى العدم هذه النتيجة تبدو منطقية فى هذا المذهب ؛ ولكن المسألة ليست سهلة كل هذه السهولة لأن هناك أمراً مهما وهو عدل الله وكماله تعالى . والمعتزلة تنظر الى جميع المسائل بمنظار التوحيد والعدل . لذلك يقول الخياط المعتزلى أن الكلام فى فناء الشىء من غامض الكلام ولطيفه [١] لأن مسألة فناء الاشياء مرتبطة ارتباطاً وثيقا بمسألة الوجود الذى يمنحه الله من جهة وبطبيعة الله من جهة اخرى .

والنظام يزعم ان هذا الوجود أو البقاء لا يمنح دفعة واحدة لجميع الجواهر بل انه يتجدد فى كل آن من لدن الله . وبفضل هذا التجدد المستمر تبقى الاشياء موجودة واذا أراد الله أن يفنى الجسم لم يحدث له بقاء [٢]

ولكن الخلق بمعنى منح الوجود للمعدوم نعمة يمن بها الله فكيف يمكننا

---

(١) الخياط كتاب الانتصار س ١٩

(٢) نفس المصدر

أن ندرك انه تعالى يسحب ما من به ؟ ! ! لذلك قال معمر انه محال ان يفنى الله جميع خلقه حتى يبقى وحده [١]

ويقول الجاحظ باستحالة عدم الأجسام بعد حدوثها . نعم يمكنها أن تنقسم ولكنها لن تعدم [٢] ثم ان معمر آ يذهب بنظرية الفناء هذه الى أبعد حد حيث يقول أن فناء الشيء يقوم بغيره وان الله يقدر أن يفنى العالم بأسره بأن يخلق شيئاً غيره يحل فيه فناءه كما أنه يقدر أن يفنى ذلك الشيء الذى يحل فيه فناء العالم بأن يخلق شيئاً غيره يحل فيه فناءه ولكن يحال أن يفنى الله خلقه حتى يبقى وحده كما كان وحده [٣] فعليه لا يكون فناء الأشياء مطلقاً كلياً . بل سيكون هناك تغير وتبدل فى الأشياء وفى طبيعتها . ان هذا القول يذكرنا بالنظرية القائلة بأن نهاية العالم لا تعنى فناءه الكامل بل زوال شكله الحالى وتبدله .

فاذا قال معمر أن فناء الجسم فعل الجسم بطبعه وان فناء كل فان له بطبعه [٤]. فمعنى فناء هو تبدل وتغير وليس العودة الى حالة العدم المطلق .

من البديهى أن الطبيعة تتغير وتتطور حسب قوانينها وبمقتضى هذه القوانين نلاحظ التغير الذى يكون جوهرياً فى بعض الأحيان .

٩ - الفناء يكون عاما كاملا :

إن هذه المسألة شائكة بلا ريب . ولكن لا يغرب عن بالنا أن المعتزلة تلجأ فى جميع حلولها الى فكرة التوحيد والتنزيه والعدل ولذلك نراهم

---

(١) الخياط كتاب الانتصار ص ٢٠

(٢) البغدادى ــ الفرق بين الفرق ص ١٦١ ابن حزم الفصل ج ٤ ص ١٤٨

(٣) الخياط ــ كتاب الانتصار ص ١٩

(٤) البغدادى ــ الفرق بين الفرق ص ١٣٦

يتحدثون عن الفناء بكل حذر وينظرون اليه كمجرد فرض حتى أن بعضهم رد هذه الفكرة بكل شدة. فيقول مثلا الجبائى وابنه أبو هاشم وأتباعهما أن الله لا يقدر أن يفنى من العالم ذرة مع بقاء السماء والأرض لأنه لا يليق بقدرته تعالى أن تفنى بعض الجواهر وتبقى البعض. ولو انه تعالى خلقها أعنى أوجدها تفاريق لا يمكنه مع ذلك أن يعدمها تفاريق. فاذا أراد تعالى أن يفنى العالم فهذا الفناء يكون شاملا لا جزئياً. ولو كان الأمر خلاف ذلك لكان الله ظالما. والأجسام لاتفنى إلا بفناء يخلقه الله لا فى محل يكون ضداً لجميع الأجسام لأنه لا يختص ببعض الجواهر دون بعض (١).

فمن الجلى إذن ان فناء الأشياء فناء تاماً هو مجرد فرض تفترضه المعتزلة وهى تعلم انه غير ممكن تحقيقه. لأنه لما تمر الجواهر من العدم الى الوجود تكون كلا متماسكا منسجما أجزاءه متضامنة. وإذا افترضنا أن بعض هذه الاجزاء يمكن أن يفنى فلا يمكننا أن ندرك سبب استمرار وجود الاجزاء التى كانت متضامنة مع التى فنيت لاسيما إذا نظرنا الى الموضوع من الوجهة الاخلاقية حيث يجب أن تعمل عدالة الله كاملة. وكيف تكون هذه العدالة كاملة إذ قلنا بفناء بعض الاشياء وخروجها هكذا من نطاق العدالة الالهية؟ فعليه الفناء الكامل الشامل تكون فيه عدالة أكثر من الفناء الجزئى!

فاذا ماتكلمت المعتزلة فى فناء الاشياء بعد وجودها وجدت نفسها امام نقطة جوهرية وهى عدالة الله تردعها عن هذا الفرض الذى افترضوه وهو إمكان فناء الأشياء. فهذا الفناء لا يتفق وعدالة الله الكاملة لان العالم كله يكون وحدة متماسكة الاجزاء وله قوانينه كما أن هناك موجودات حرة

(١) البغدادى — الفرق بين الفرق ص ١٦٨ و ١٨٣ — الاسفرائيني: التبصير فى الدين ص ٥٣

تسبب الخير والشر فى العالم فيجب أن تثاب أو تعاقب فالمعتزلة لاتدرك ان فناء كاملا شاملا يكون عدلا نحو من استحق الثواب أو العقاب . ثم أن الوجود منحة يمنحها الله للمعدوم ولا يعقل أن يسحب الله ما منحه للكائنات سحباً كاملا مطلقا أن هذا ليس من خصائص الله الكلى العقل والعدل فهذا ما جعل المعتزلة تتراجع فى القول بفناء العالم فناءاً كاملا .

فكأن المسألة الاخلاقية كانت المرشد الدائم للمعتزلة فى جميع المسائل التى تكلموا بها .

١٠ – تعريف الوجود

الكائن حسب رأى المعتزلة هو عبارة عن ماهية معدومة ووجود يمنحه الله لهذه الماهية . والوجود معناه ان الكائن وجد آنين ومر عليه زمانان يتجددان دائماً . فالوجود هو استمرار فى البقاء . أما القديم فليس ذلك معنى القول فيه أنه باق لأنه لم يزل باقياً على الأوقات والأزمان [١]

١١ – مذهب المعتزلة هو الوجودية المسرفة (Realisme)

تزعم المعتزلة أن لكل فكرة مقابل أعنى أن المعلوم يجب أن يكون شيئاً حتى يتوكأ عليه العلم[٢] وبما انه عندنا فكرة العدم فيكون العدم شيئاً . وفى رأى بعضهم الأجناس والأنواع مثل الجوهرية والجسمية والعرضيه واللونية أشياء ثابتة فى العدم لأن العلم قد تعلق بها [٣] وهذا ما يذكرنا بالوجودية المسرفة عند أفلاطون وعند فريديجيز دى تور أحد تلاميذ الكوين فى عهد شرلمان[٤]

---

(١) الأشعرى : مقالات ص٣٦٨

(٢) الشهرستانى : نهاية الإقدام ص١٦١ .

(٣) نفس المصدر

(٤) يوسف كرم تاريخ الفلسفة الاوروبية فى العصر الوسيط ص٧٠

كان الجاحظ يؤكد على هذه النقطة الأساسية فى مذهب المعتزلة إذ كان يقول مع البصريين من المعتزلة ان الشىء هو المعلوم [١] وكان ابو هاشم بن الجبائى يجيب على من يعترض ويقول انه «يلزم المعتزلة على هذا المبدأ إطلاق الشىء على المستحيل لأنه معلوم » فيقول له ابو هاشم : إن المستحيل لا يعلم إلا على سبيل التشبيه والتمثيل [٢] . والجبائى يوضح مذهب المعتزلة الوجودى فيقول ان لفظ شىء سمة لكل معلوم فلما كانت الأشياء معلومات قبل كونها سميت أشياء قبل كونها وما سمى به الشىء لنفسه فواجب أن يسمى به قبل كونه كالقول جوهر وكذلك سواد وبياض وما أشبه ذلك [٣] . والأشياء يمكنها أن تظهر أو أن تزول أن تكون أوتعدم فان الفكرة التى لدينا عنها يجب أن تقابلها حقائق أزلية إما فى حالة العدم إما فى حالة الوجود . فقط فيما يختص بالصفات التى تتبع الوجود فلا يمكن تصورها فى حالة العدم مثلا الحركة لا تتصور إلا فى الوجود . ويتضح انا من ذلك ان المعتزلة تقول بالوجودية المسرفة لذلك أثبتت العدم شيئاً وذاتاً .

١٢ ـ تسمية الاشياء

يعين الجبائى الأشياء المعلومة التى تكون حقيقية فى حالة العدم كما وفى حالة الوجود فيقول : أولا ـ ان ماسمى به الشىء لنفسه فواجب أن يسمى به قبل كونه كالقول سواد إنما سمى سواد لنفسه وكذلك البياض وكذلك الجوهر

---

(١) جلبي : شرح المواقف ص٣١٢

(٢) نفس المصدر

(٣) الأشعرى : مقالات ص ١٦٠ و٥٢٢

إنما سمى جوهر لنفسه وكذلك ما سمى به الشيء للتفرقة بينه وبين أجناس أخر كالقول لون وما أشبه ذلك فهو يسمى بذلك قبل كونه . ـ ثانياً ـ ولكن ما سمى به الشيء لوجوده وما سمى به الشيء لحدوثه ولأن فعل لا يجوز أن يسمى بذلك قبل أن يحدث كالقول مفعول ومحدث فلا يجوز أن يسمى به قبل وجوده . وكذلك ما سمى به الشيء لوجود علة فيه فلا يجوز أن يسمى به قبل وجود العلة فيه كالقول جسم وكالقول متحرك وما أشبه ذلك. ولا يجوز أن يسمى به قبل وجوده [1]. فكل ما يمكن إطلاقه على العدم فهو حقيقة أزلية .

١٣ ـ الوجودية المسرفة وعلم الله

لما ردت المعتزلة علم الله الى ذاته قالت ان العلم قديم وكذلك موضوع هذا العلم ولما كان الله لم يزل يعلم الأشياء قبل وجودها فلزم أن تكون هذه الأشياء حقيقية قبل وجودها وتقول المعتزلة من جهة أخرى انه لا يوجد أى تشابه بين الله والمخلوقات لذلك زعموا أن الله لا يمنح إلا الوجود فقط للماهيات القديمة المعدومة التى لم يزل هو تعالى يعلمها .

صعوبة

ولكن هنا يجابه المعتزلة صعوبة كبيرة وهى : اذا كانت الماهية المعدومة قديمة ومستقلة عن الله وبالرغم من ذلك مسببة علماً فيه فكيف يمكن تعليل علم الله بهذه الماهيات ؟ ومن جهة أخرى أليس قول المعتزلة بقدم

---

(١) المصدر نفسه

المعـدومات هو اعتراف بوجود قديمين ؟ هل اعتبرت المعتزلة الله كأنه قديم اسمى من العدم حائز على الوجود الناقص للمعدومات ومانح لها هذا الوجود ؟ وهل يوجد تفاوت فى الدرجة بين قديمين ؟

يبدو أن المعتزلة كانت تميل الى هذا الحل أعنى انها كانت تقول بوجود تفاوت بين قديمين : الله والمعدومات . ولجأت الى هذا الحل حتى لا تقول بالشرك . انها لمحاولة جريئة من قبل المعتزلة قاموا بها لصيانة التوحيد ولرد التشبيه ولتفسير الخلق والقول بأن المادة حقيقية ولتنزيه الله عن كل ما يتعلق بالمادة ويشوبها .

١٤ – مصدر فكرة المعدوم :

مما لاشك فيه أن المعتزلة اقتبست فكرة العدم من الفلاسفة اليونانيين ويزيدنا الشهرستانى تأكيداً فى ذلك بقوله :

قال ابن سينا حكاية عن ارسطوطاليس : كل حادث عن عدم فأنه يسبقه امكان الوجود ضرورة وامكان الوجود ليس هو عدما محضاً بل هو أمر ماله صلاحية الوجود والعدم . ولن يتصور ذلك إلا فى مادة ثم تلك المادة المتقدمة لا تتصور إلا فى زمان لأن قبل ومع لا يتحقق إلا فى زمان والمعدوم قبل هو المعدوم مع وليس الامكان قبل هو الذى يقارن الوجود فهو إذن متقدم تقدما زمانياً والعالم لوكان حادثاً عن عدم لتقدمه امكان الوجود فى مادة تقدماً زمانيا فهو اما أن يتسلسل وهو باطل واما ان يقف على حد لا يسبقه امكان فلا يسبقه عدم فيكون واجباً بغيره وهو ما ذهبنا اليه وهذه الشبهة هى التى اوقعت المعتزلة فى اعتقاد كون المعدوم شيئاً وعلى

هذا قصروا الشيئية فى الممكن وجوده لا المستجيل ثبوته [١]

وهكذا يرشدنا الشهرستانى تمام الارشاد عن مصدر فكرة المعدوم عند المعتزلة فجاء هذ الاقتبـــاس من الفلسفة اليونانية ولا سيما فلسفة أرسطو مناسباً مع فكرة التوحيد عند المعتزلة وفعلا يقول أرسطو فى كتابه السماع الطبيعى م أف ٩ ص ١٩٢ ان الهيولى أى المادة الاولى ازلية ابدية ولو كانت الهيولى حادثة لحدثت عن موضوع ولكنها هى موضوع تحدث عنه الاشياء بحيث يلزم ان توجد قبل أن تحدث وهذا خلف ولوكانت فاسدة لوجبت هيولى اخرى تبقى لتحدث عنها الاشياء بحيث تبقى الهيولى بعد ان تفسد وهذا خلف كذلك

إذا اقتبست المعتزلة فكرة المعدوم من أرسطو فأن مذهبهم الوجودى [٢] متشبع بنظرية المثل الافلاطونية . ان المعتزلة قرأت بدون شك جمهورية افلاطون ومحاورة تيماوس وقالت ان المعرفة الحقيقية هى معرفة الكليات لذلك قالت بموضوع لهذه الكليات وهذا الموضوع هو هذا المعدوم الذى قالوا به ووضعوه خارج الزمان . فقط المعتزلة ردت فكرة المثل الافلاطونية وحافظت على جوهر المذهب الافلاطونى القائـــل بوجود موضوعات الافكار وزادت بان الله وحده يمنح الوجود لهذه الموضوعات المعدومة فيمكننا أن نقول ان فكرة العدم عند المتزلة مقتبسة من فلسفة افلاطون وأرسطو فى نفس الوقت : اخذوا عن افلاطون فكرة المثل بدون أن

---

(١) الشهرستانى . نهاية الاقدام ص٣٣

(٢) المذهب القائل : بأن لكل فكرة مقابل فى الحقيقة . اعنى فى الوجود . والمعتزلة تقول أن فكرة المعدوم تقابلها حقيقة

يقولوا بوجودها الحقيقى خارج الزمان . فقط هذه المثل ساعدت على تكوين المذهب الوجودى المعتزلى . واخذوا عن ارسطو فكرة الهيولى وهى المادة الاولى للخلق والتى تكتسب صورتها النهائية مع الوجود . وهكذا يكون افلاطون وأرسطو قد ساعدا جهود المعتزلة فى صيانة التوحيد وفى رد التشبيه وفى القول بالخلق فى الزمان .

فمسألة العدم مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالتوحيد عند المعتزلة انهم يرجعون دائماً الى تعريفهم لله ويحاولون أن يفسروا الخلق بالنسبة الى الفكرة التى كونوها عن الله : إن الله لامتناه واحد كامل قادر على كل شئ وعالم بكل شئ ليس بينه وبين العالم أى مشابهة فيما يختص بماهيته لأن ماهية العالم ناقصة وحادثة فعليه تكون ماهية العالم غير صادرة عن ماهيته تعالى ؛ ولكن العالم محتاج الى الله فيما يختص بوجوده . هـــذه العقيدة راسخة عند المعتزلة يدافعون عنها بكل حزم ؟

الفصل الثانى

المخلوقات

لما كان العالم المخلوق مكوناً من ماهية ومن وجود فهو خاضع حتما لقوانين هذه الماهية التى استخرجت من العدم ومنحت الوجود — وتقول المعتزلة أن لهذه الماهية خصائص ثابتة تميزها فى حالة العدم أو تكتسبها فى حالة الوجود ونبحث هنا قانون الحتمية فى العالم كما عرضته المعتزلة .

١ — قانون الحتمية ينطبق على العالم الطبيعى وعلى الاحياء

كل مخلوق أعنى كل جسم طبيعى فهو مجبور أو بمعنى آخر خاضع لقوانين ثابتة. ويمثل النظام لذلك بقوله : اذا دفع الحجر اندفع وإذا بلغت قوة الدفع مبلغها عاد الحجر الى مكانه طبعاً (١) وكذلك يقول الجاحظ : ان للأجسام طبائع وأفعال مخصوصة بها(٢) والخياط فى دفاعه عن ثمامة ضد ابن الراوندى يزيد قانون الحتمية هذا توكيداً إذ يقول : ان المطبوع هى الأجسام المعتمـلة المحدثة والمطبوع هو الذى لا يكون منه إلا جنس واحد من الأفعال كالنار لا يكون منها إلا التسخين والثلج لا يكون منه إلا التبريد وأما من تكون منه الأشياء المختلفة فهو المختار لأفعاله لا المطبوع عليها (٣).

فإذن كل جسم طبيعى فهو خاضع لقوانين ثابتة والله تعالى الذى هو ليس بجسم طبيعى فهو غير مطبوع على أعماله. وهو لم يفعل العالم بطباعه بل بالعكس

(١) الشهرستانى : الملل والنحل على هامش ابن حزم جـ١ ص٦٢
(٢) الشهرستانى : الملل جـ١ ص٨٠
(٣) الخياط : الانتصار ص٢٢ — ٢٣ الشهرستانى : الملل جـ ١ ص ٧٨

خلقه بمجرد حريته . وحرية الانسان تدل على انه غير مطبوع على أعماله وعلى ان طبيعته تفوق طبيعة الأجسام لأن الانسان فى إمكانه أن يفعل الشيء وضده .

وكانت المعتزلة تعتبر الماهيات فى حالة العدم حائزة على خصائص معينة تظهر مع الوجود . وهذه الخصائص تدل على الفرق النوعى بين الماهيات. فالجوهر هو هذا الجوهر بالذات وليس جوهر آخر لأنه يمكنه أن يعمل عملا معينا أو أن يكون فى حال معين يميزه عن باقى الجواهر ولكن إذا قلنا ان أى جوهر يمكنه أن يحدث أى عمل أو أن يكون فى أى حال . فلم يعد حينئذ أى تمييز بين الجواهر ويصبح العالم فى حالة خواء واختلاط . ولم يعد هناك علم ولا أى تأثير مجدى على الطبيعة . والمذهب الوجودى الحديث يمكنه أن يصطدم بمذهب المعتزلة هذا الذى يدافع عن قانون الحتمية الطبيعية وعن مبدأ الحرية فى الميدان الخلقى .

٢ ـ الكمون والظهور [(١)]

(١) ملحوظة . نجد فكرة الكمون والظهور عند الرواقين فهم يقولون أن العالم حى له نفس حار هو نفس عاقلة تربط أجزاءه وتؤلف منها كلا متماسكا فالحرارة أو النار هى المبدأ الفاعل والمادة المبدأ المنفعل . كانت النار فى الخلاء اللامتناهى ولم يكن عداها شيء وتوترت فتحولت هواء وتوتر الهواء فتحول ماء وتوتر الماء فتحول ترابا وانتشر فى الماء نفس حار ولد فيه « بذرة مركزية » هى قانون العالم « لوغوس » بمعنى أنها تحوى جميع الأجسام وجميع بذور الاحياء منطوية بعضها على بعض وكامنة بعضها فى بعض بحيث أن كل حى فهو مزيج كلى من ذريته جماء فانتظم العالم بجميع أجزائه دفعة واحدة وأخذت الموجودات تخرج من كمونها شيئا فشيئا وماتزال تخرج بقانون ضرورى أو قدر ليس فيه مجال للاتفاق وأن نظام الطبيعة ليدل على أنها ليست وليدة الاتفاق ولا الضرورة العمياء بل الضرورة العاقلة (يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية الطبعة الأولى ص ٢٠٣) .

بما إن الأجسام الطبيعية مطبوعة فهى تتبع قوانينها فى حركاتها وكونها وفسادها . ولا تجهل المعتزلة التأثير المتبادل بين الأجسام ولكن هذا التأثير لا يخلق قوة جديدة فى العالم ولا كائنات جديدة فكل شىء حسب قولهم هو بالقوة وكل قوة تتحقق أعنى تمر الى الفعل[١]. وعلى ذلك تكون المعتزلة قالت بمبدأ بقاء المادة والطاقة . وعبر النظام عن هذا المبدأ قائلا : ان الله خلق الناس والبهائم وسائر الحيوان وأصناف النبات والجماد كلها دفعة واحدة [٢] . فهذا لا يعنى أن خلق هذه الكائنات كلها دفعة واحدة هو خلق كامل وتام بمعنى الكلمة . بل معناه ان الله خلق كائنات يوجد فيها كائنات أخرى بالقوة بحيث ان مرور كل كائن من حالة القوة الى الفعل - أعنى ليتحقق - لا يتطلب عملا آلهيا بل يكون هذا المرور مجرد عمل طبيعى للكائن الأول أو للمسبب الأول لأفراد كل جنس . ولكن هذا المسبب الأول لزمه فعل مباشر من الله حتى يمر من حالة العدم الى حالة الوجود . والنظام يضيف قائلا : وإن خلق آدم لم يتقدم على خلق أولاده ولا تقدم خلق الأمهات على خلق الأولاد وإن الله خلق ذلك أجمع فى وقت واحد غير ان الله أكمن بعض الأشياء فى بعض. فالتقدم والتأخر إنما يقع فى ظهورها من أماكنها دون خلقها واختراعها [٣] . وهكذا تكون جميع الناس والحيوانات والنباتات موجودة بالقوة فى الرجل الأول وفى الحيوان الأول وفى النبات الأول من كل نوع وجنس. والأجناس متميزة تماماً الواحد عن

---

(١) الشىء يكون بالقوة لما يمكنه أن يكتسب صفة جديدة مثل الطفل هو رجل بالقوة اعنى فى امكاله أن يكتسب صفة الرجولة ولما يكتسب هذه الصفة يكون رجلا بالفعل

(٢) البغدادى . الفرق بين الفرق ص١٢٧ - الخياط . الانتصار ص٥١ ، ١٣٢ - ١٣٣

(٣) البغدادى - الفرق ص١٢٧ - الخياط . الانتصار ص٥٢

الآخر وكل نوع لا ينتج إلا أفراداً من نوعه . فالتطور كما يفهمه أصحاب هذا المذهب بعيد جداً عن مذهب المعتزلة .

٣ - مركز الانسان فى مثل هذه النظرية

هل الأنسان يظهر من الأنسان كما هو الحال فى الحيوان والنبات حسب ما جاء فى نظرية الكمون والظهور هذه التى اوضحها النظام ؟ وبمعنى اخر هل الفعل الطبيعى او العضوى يكفى حتى يخرج جميع افرادا الجنس البشرى الواحد من الآخر نتيجة للتلقيح كما هو الحال فى الحيوان والنبات ؟ نحن نعلم ان المعتزلة منذ اول عهدهم لم ينفكوا من دفاعهم عن حرية الأختيار عند الأنسان والحرية هى ركن من اركان مذهبهم اذ عليها يتوقف اصلهم القائل بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وكذلك اصل الوعد والوعيد — وكان الجعد [1] يقول بهذا الصدد : اذا كان الجماع يتولد منه الولد فانا صانع ولدى ومدبره وفاعله لافاعل له غيرى وانما يقال ان الله خلقه مجازا لاحقيقة . فأخذ ابو على محمد بن محمد بن عبد الوهاب الجبائى الطرف الثانى من الكفر فقال انه تعالى خلق الحبل والموت وكل من فعل شيئا فهو منسوب اليه فان الله تعـــالى هو محبل النساء وهوا حبل مريم بنت عمران [2] والأشعرى

---

(١) الجعدى درهم استاذ آخر الخلفاء الأمويين مروان الثانى بن محمد . كان الجعد يعيش أولا فى دمشق لما بدأ يقول بخلق القرآن وبنفى صفات الله حوالى عام ١٠٤ هـ . فأمر هشام ابن عبد الملك الخليفة الأموى حينئذ بأن يأتوه بالجعد . ولكن الجعد هرب الى الكوفة وهناك قابله الجهم بن صفوان . ولكن حاكم العراق خالد القصرى تمكن من قتل الجعد بأمر من الخليفه سنة ١٠٥ هـ.

(٢) ابن حزم . الفصل جـ ٤ ص ١٥٣

يذكر عن الجبائى انه كان يزعم ان الله محبل وانه لا محبل للنساء فى الحقيقة سواه فيلزمه والد فى الحقيقة وانه لاوالد سواه[1] فكأن تكاثر وتناسل البشر يتطلب تدخل الهى : لقد اعترف النظام للأنسان بطبيعة مخصوصه من حيث انه مختار لأفعاله . وقال متأخرو المعتزلة ولاسيما الجبائيه انه لكى لا يخضع الأنسان لقانون الحتمية السائد فى الطبيعة يجب ان يكون وجوده نتيجة لفعل خارق الطبيعة بالمشاركة مع فعل طبيعى .

فالأنسان وحده هو الذى يتميز هكذا عن باقى الكائنات لأن سبب وجوده يختلف عن سبب وجود الكائنات الأخرى التى هى خاضعه لقانون الحتمية . لكن خلق الأنفس البشرية المستمر الذى قالت به المعتزلة يختلف عن خلق الوجود المستمر الذى قال به النظام والذى بمقتضاه يبقى الله العالم فى الوجود[2] فكأن المعتزلة نظروا الى خلق الأنسان متأثرين بالقيمة الأخلاقية لأفعاله التى يثاب او يعاقب عليها . ولما كان الإنسان هو الكائن الوحيد الذى افعاله لها قيمة اخلاقيه فيلزم ان تكون طبيعته مختلفة عن طبيعة باقى الكائنات ولذلك اشركت المعتزلة الله فى تكوين النفس البشرية التى هى ليست من عمل الأعضاء ولا الأجسام الطبيعية فقط .

٤ — قصة الخلق

يقص ثلاثه من اتباع النظام وهم احمد بن حابط والفضل الحدثى واحمد بن ايوب بن مانوس القصة الآتية ليفسروا كيف وصل الجماد والنبات والحيوان الى حالة الحتمية السائده فى عالمنا . فيقولون : ان الله ابدع خلقه

---

(١) الأشعرى : مقالات الاسلاميين ص٥٣١

(٢) الأشعرى . مقالات ص٤٠٤

اصحاء سالمين عقلاء بالغين فى دار سوى هذه الدار التى هم فيها اليوم . وخلق فيهم معرفته والعلم به واسبغ عليهم نعمه . ولايجوز ان يكون ما يخلقه الا عاقلا ناظرا معتبرا : فابتدأهم بتكليف شكره فاطـــاعه بعضهم فى جميع ما امرهم به وعصاه بعضهم فى جميع ذلك واطاعه بعضهم فى البعض دون البعض . فمن اطاعه فى الكل أقره فى دار النعيم التى ابتداهم فيها ومن عصاه فى الكل اخرجه من تلك الدار الى دار العذات وهى النار ومن اطاعه فى البعض وعصاه فى البعض اخرجه الى دار الدنيا فالبسه هذه الاجسام الكثيفة وابتلاه بالبأساء والضراء والشدة والرخاء والالام واللذات على صور مختلفة من صور الناس وسائر الحيوانات على قدر زنوبهم فمن كانت معاصيه اقل وطاعته اكثر كانت صورته احسن والآمه اقل ومن كانت ذنوبه اكثر كانت صورته اقبح والامه اكثر [1] . ـ فالحيوانات والنباتات والجماد تبقى على هذه الحال خاضعة لقانون الحتمية ومرتفعة عنها التكاليف مثل ماترتفع التكاليف ايضا عمن وصل الى رتبة النبوة والملك .ويصبح الأنسان فقط خاضعا للتكليف : فى امكانه عمل الخير والشر فاذا فعل الخير استحق الثواب واذا فعل الشر استحق العقاب

مصدر هذه القصة

لاشك فى ان أثر التوراة واضح جلى فى هـــذه القصة وهى تذكرنا بالفردوس الأرضى وبتجربة الملائكة وبخطيئة آدم . ثم ان أثر المسيحية لايقل عن أثر التوراة على تلاميذ النظام هؤلاء الثلاثة إذ يقولون ان للعالم

---

(١) الشهرستانى الملل جـ١ ص٦٩

خالقين أحدهم قديم وهو الله والآخر مخلوق وهو كلمة الله المسيح بن مريم، والله خلق العالم بواسطة كلمته [١] . وفهمهم المسيحية على هذا الشكل يدل على تأثير أفلوطيني أيضاً. لأن أفلوطين يقول أن فى قمة الوجود يوجد الواحد أو الأول وهو جواد فياض وفيضه عقل شبيه به يفيض بدوره فيحدث النفس وهى تفيض أيضاً فتصدر عنها نفوس الكواكب ونفوس البشر . لكن تلاميذ النظام وضعوا « الكلمة » وسطاً بين الله والعالم وقالوا أن الكلمة هى التى ستأتى فى آخر الزمان مغطاة بالسحب وهى التى خلقت آدم على صورتها وهى التى تحاسب الناس فى اليوم الأخير [٢] . ومذهب أفلوطين فى تكوين العالم يذكرنا بشرح أفلاطون لهذا التكوين فى محاورة تيماوس .

نصيب هذه القصة عند المعتزلة

كان من البديهى أن تمحص المعتزلة كل هذه القصص التى كانت متداولة فى عهدهم . وإذا قبل تلاميذ النظام هذه الأساطير أو القصص كحقائق أو كرموز فان باقى المعتزلة بوصفهم عقليين لم يأخذوا بها بل فسروا خلق العالم كما سبق لنا وذكرنا بأنهم اعتبروا مادة العالم مقتبسة من العدم ووجود العالم فقط مستمد من الله . فما كان من المعتزلة إلا نفى تلاميذ النظام هؤلاء عنهم وعدهم خارجين على مبادىء الاعتزال . كأن أثر أرسطو كان أقوى من أثر أفلاطون وأفلوطين على المعتزلة لأن أرسطو قال بالهيولى وهى المادة

---

(١) ابن حزم . الفصل جـ٤ ص ١٥٠ — الاسفرائينى . التبصير فى الدين ص ٨٢

(٢) نفس المصدر

الأولى الأزلية للعالم . وفكرة العدم عند المعتزلة كثيرة الشبه بقول أرسطو

٥ ـ هل يمكن خلق عوالم أخرى ؟

تقول المعتزلة : إذا أمكن الله أن يخلق عالماً أو عوالم أخرى وإذا رأى أن فى خلقها كمالا افعل ذلك حتما لأن الله لا يفعل إلا الأصلح والأكمل . وإلا لم يكن إلهاً كاملا عادلا . — ولكن أراد بعضهم فحص هذا السؤال على النظر . فيقول هشام الفوطى ان الله بعد ما يخلق شيئاً لايمكنه أن يخلق شيئاً آخر مماثلا له بل يمكن أن يخلق شيئا متميزاً عن الأول لأن الأشياء المتميزة ليست متماثلة[١] لأن فى خلق المماثل تكرار لفعل القدرة والتكرار دليل على النقص . وإذا كرر الله عمله فهذا يعنى انه لم يستخدم منتهى قدرته فى الفعل الأول. والمعتزلة تقول ان كل فعل يصدر من الله يلزم أن يكون كاملا لأن فاعله غاية فى الكمال . والنظام يعيد نفس هذه الفكرة بكلام آخر إذ يقول ان الله كان يقدر أن يخلق أمثال الدنيا وأمثال أمثالها لا إلى نهاية ولا غاية ولكن خلق الدنيا جملة[٢] . فهذا الشطر الأخير من كلامه ينقض الفرض الاحتمالى الذى وضعه فى أول الكلام ويدل على ان الله استخدم كل قدرته دفعة واحدة لأن الكائن الكامل هذا شأنه . فقط هناك تحفظ عند النظام وهو خاص بآيات الأنبياء فيقول : لكن آيات الأنبياء لم يخلقها الله إلا فى وقت ما أظهرها على أيدى رسله [٣] . — ويقول الجاحظ من جهته

---

(١) ابن حزم . الفصل ج ٤ ص ١٤٩

(٢) الخياط . الانتصار ص ٥٢

(٣) نفس المصدر

ان الله كان فى إمكانه أن يخلق عالما آخر فى الوقت الذى خلق فيه هذا العالم ولكن هذا العالم الآخر يكون مشابهاً لعالمنا ويختلط حينئذ معه . ومعنى قول الجاحظ هذا ان قدرة الله كاملة ولا متناهية ولا يمكنه أن يخلق عالماً أقل من هذا الذى خلقه أو أكمل منه وإلا كان إلها ناقصا عاجزاً . فيكون هذا العالم الذى خلقه الله هو أحسن العوالم الممكنة لأنه لو أمكن أن يوجد عالما أحسن من هذا لخلقه الله — وكل هذه الأقوال نتيجة منطقية لفكرة المعتزلة القائلة بأن الله مكلف بفعل الأحسن والأصلح [١] .

---

(١) راجع الفصل الخاص بقدرة الله

الفصل الثالث

الاجسام الطبيعية

قبل ان نبحث كيف فهم المعتزلة العالم يجب ان نوضح هنا معنى لفظ جسم ولفظ جوهر فرداو ذرة فى لغتهم ـ الجسم هو اصغر جزء طبيعى له خواص معينة والجوهر الفرد او الجزء الذى لايتجزأ هو اصغر جزء خالى من الصفات الطبيعية للمادة ولكنه يدخل فى تكوين الأجسام. فالجوهر الفرد هو بمثابة النقطه الهندسيه التى هى اساس الخط عند الرياضى.

ونبحث هنا تعاريف المعتزلة للجسم الطبيعى وتكوين الأجسام ومسألة تقسيم الذرة واعراض الجسم وتقسيم الأجسام وأخيرا العلاقة بين الأجسام واعراضها

١ – تعريف الاجسام

لقد حاول شيوخ المعتزلة الأولون تعريف الجسم الطبيعى على ضوء الأفكار اليونانية اولأفلوطينية اوالهندية التى تأثروا بها فيقول مثلا ابوالهذيل الجسم هو ماله يمين وشمال وظهر وبطن واعلى واسفل [١]. ويعرف النظام ومعمر وباقى المعتزلة الجسم بأنه الطويل العريض العميق [٢] وهذه

---

(١) الأشعرى. مقالات الاسلاميين ص٣٠٢ (٢) نفس المصدر ص٣٠٢ ـ اليافعى. مزهم العلل المعضلة ص٣٢٥ ـ ابن حزم. الفصل جـ٤ ص٤٢ ـ الايجى المواقف ص١٨٥

التعاريف لم تكن بالنسبة الى الذرة بل هى تعارف وصفية لاتأخذ الا بأبعاد الجسم ـ فقط هناك تعريف للأسكافى يبدو مختلفا عن هذه التعاريف اذيقول معنى الجسم انه مؤتلف [١] . ويضيف : واقل الأجسام جزءان . ويزعم ان الجزءين اذا تألفا فليس كل واحد منهما جسما ولكن الجسم هو الجزءان جميعا ـ ولما كان لكل جسم ابعاد فكأن تعريف الأسكافى يرجع فى النهاية الى تعريف وصفى مثل تعريف باقى المعتزلة للجسم .

٢ - تكوين الأجسام

اذا كانت المعتزلة لم تأخذ الا بأبعاد الجسم فى تعاريفها فأنهم لم يهملوا الكلام فى العناصر المكونه للأجسام . وهذه العناصر هى الذرات اوالجواهر الفردة اوالأجزاء التى لاتتجزأ . واللفظ الأخير هو الشائع استعماله عندهم وجميع المعتزلة ما عدا النظام تقول بهذا الجزء الذى لايتجزأ . وتعتبره عنصرا بسيطا مكونا للجسم لأن الجسم فى نظرهم ليس بسيطا بل مكونا من هذه العناصر البسيطة الغير قابلة للقسمة وهى تذكرنا بالذرات التى قال بها ديموقريطس ولوقيبس وابيقوروس وسنبحث فيما بعد كيف نظرت المعتزلة الى هذه العناصر وماذا كان موقف النظام منها وهو القائل بأن لا نصف إلا وله نصف ولا جزء إلا وله جزء [٢]

---

(١) الأشعرى : مقالات ص٣٠٢

(٢) الأشعرى . مقالات ص٣٠٤ و٣١٦ ـ البغدادى . الفرق بين الفرق ص ١١٣ و١٢٣ الايجى . المواقف ص١٨٥ ـ الاسفرائينى: كتاب التبصير فى الدين ص٤٣ ـ ابن حزم الفصل ج ٥ ص٥٨ ـ الشهرستانى . الملل جـ١ ص٦٣ ـ الخياط ـ كتاب الانتصار ص ٣٣

٣ - عدد العناصر المكونة للجسم

يختلف هذا العدد عند المعتزلة ويبين كل واحد منهم سبب وضعه العدد الذى قال به . فيحدد مثلا ابو الهذيل هذا العدد بستة لأن اقل مايكون الجسم ستة اجزاء احدهما يمين والآخر شمال وأحدهما ظهر والآخر بطن واحدهما اعلى والآخر اسفل[١] وهذه الأجزاء الستة تتناسب والجهات الست التى عرف الجسم بواسطتها كأن كل جهة تحتاج الى جزء .

ويقول معمر والجبائى ان أقل الأجسام ثمانية أجزاء لأنه اذا انضم جزء الى جزء حدث طول وان العرض يكون بانضمام جزئين اليهما وان العمق يحدث بأن يطبق على أربعة أجزاء أربعة أجزاء فتكون الثمانية أجزاء جسما طويلا عريضا عميقا [٢] . وهذا ما يتفق وتعريفهما للجسم .

ولكن هشام الفوطى يقول ان الجسم ستة وثلاثون جزءاً لا يتجزأ ، وذلك انه جعله ستة أركان وكل ركن منه ستة أجزاء فالذى قال ابو الهذيل انه جزء جعله هشام ركنا وزعم ان الأجزاء لاتجوز عليها المماسة وان المماسات للأركان وان الأركان التى كل ركن منها ستة أجزاء ليست الستة الأجزاء مماسة ولا مباينة ولا يجوز ذلك إلا على الأركان . فاذا كان كذلك فهو محتمل لجميع الأعراض [٣] .

أما الأسكافى فانه يقول بجزئين فقط ومن ائتلافهما ينتج الجسم [٤] .

---

(١) الأشعرى : مقالات ص ٣٠٢

(٢) المصدر نفسه ص ٣٠٣ — الايجى . مواقف ص ١٨٥

(٣) الأشعرى . مقالات ص ٣٠٤ و ٣٠٥

(٤) المصدر نفسه ص ٣٠٢

مصدر هذا القول

من ذلك يتضح لنا ان المعتزلة لم تعتبر الجزء كأقل الأجسام مثل ما اعتبره ديموقريطس وابيقوروس. بل أقل الأجسام عندهم هو ما له وجود طبيعى حقيقى وأبعاد معينة . وهذا الجزء هو الحامل للأعراض .

يقول ديموقريطس ان الذرات غير محسوسة . ونظن ان المعتزلة لم تعتبر الذرة مثله كأنها أقل الأجسام لهذا السبب جعلت أقل الأجسام محسوسا لأن معرفة العالم الطبيعى تبدأ بالمحسوس . ثم لما تكلموا فى العدم قالوا أنه عين وذات وحقيقة . وبعضهم أثبت له أعراض والأعراض يلزمها جواهر والجواهر المتحققة فى الطبيعة أعنى التى نالت الوجود من الله هى جواهر حاملة لأعراض محسوسة فلا يمكنها إذن أن تكون ذرات مثل ماعرفها ديموقريطس .

ثم يقول ديموقريطس ان الجواهر الفردة تتقابل وتتشابك بنتوآتها وتتألف فى مجاميع هى الموجودات وتختلف الموجودات باختلاف الجواهر المؤلفة لها شكلا ومقداراً بحيث يمكن القول ان الأشياء هندسة وعدد . [ولقد سبق وقال الفيثاغوريون ان الأشياء اعداد] . فكأن المعتزلة تأثرت بفكرة ديموقريطس هذه وردوا أقل الأجزاء فى الأجسام الطبيعية الى عدد من الذرات . فقط هم لم يتفقوا على تحديد هذا العدد وهو يختلف وتعاريفهم للجسم . ويلاحظ انهم متفقون فى نقطة واحدة فى هذه التعاريف وهى انهم يعتبرون الجسم ذا أبعاد أعنى متمدد . وديموقريطس قال ان كل شىء امتداد وحركة والامتداد نتيجة لتشابك الذرات — فما أكبر الشبه بين رأى

المعتزلة ومذهب ديموقريطس [١] .

ولكن أثر ارسطو اقوى من أثر ديموقريطس على المعتزلة فى نظريتهم الخاصه بالجسم لأن ارسطو كان يعتبر العناصر فى ذاتها مركبات من هيولى وصورةوهى ليست مبادئ كما زعم انبادوقليس . ويضيف أرسطوان الهيولى لاتوجد مفارقه وهى موجودة اولا فى هذه البسائط فبالقياس الى المركبات الطبيعية العناصر مبادئ واصول لاتنحل الى أبسط منها . والمركب الطبيعى المتجانس طبيعة واحدة اى صورة فى هيولى ويسمى مزيجا وهذا المزيج جسم متجانس كل واحد من اجزائه شبيه بالكل وبأى جزء آخر [٢] ـ وتقول المعتزلة ان العناصر . لاتوجد مفـــارقة (انظر بعده رقم ١٣) بل الجسم الطبيعى الحقيقى هو المركب من هذه العناصر فكأن نظرية الجسم عنـــد المعتزلة نتيجة لتأثير نظريات ديموقربطس وانبادوقليس وارسطو .

٤ ـ الذرة او الجزء الذى لا يتجزأ [٣]

لما كان الجزء الذى لايتجزأ هو العنصر المكون لأقل الأقسام فى الجسم الطبيعى فكان لزاما على المعتزلة الكلام فى هـذا العنصر . ولـكن أراءهم فيه مختلفة ويمكن اجمالها فى قولين

اولا : قول من لا يعترف بأى صفة للجزء

---

(١) الاستاذ يوسف كرم . تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٥٠ وما بعدها

(٢) ارسطو . الـكون والفساد

(٣) الـكلمة اليونانية التى أصبحت دارجة فى اللغات الحديثة والمعروفة بـ Atom معناها الشىء الذى لا يقبل التجزئة أو القسمة وتستعمل المعتزلة الترجمة الحرفية للفظ اليونانى وتقول «الجزء الذى لايتجزأ» .

وهو قول ابي الهذيل . فحسب زعمه الجزء الذى لا يتجزأ لاطول له ولا عرض له ولا عمق له ولا اجتماع فيه ولا افتراق وان الخردلة يجوز ان تتجزأ نصفين ثم ثمانية الى ان يصير كل جزء منها لايتجزأ (١). ولم يجز ابو الهذيل اللون والطعم والرائحة والحياة والقدرة والعلم على الجزء الذى لايتجزأ (٢) لأنه فى رأيه لايجوز ذلك الا على الجسم . فقط يجوز على الجسم أن يماس ستة أمثاله بنفسه وأن يجامع غيره فيكون الاجسام . ويستنتج من هذا الكلام أن الجزء غير متمدد — وهذا هو أيضا قول هشام الفوطى ومعمر والاسكافى والبلخى .

يتساءل بينس PINES فى كتابه عن « الذرة » إذا كان فى إمكان المعتزلة مثل أبي الهذيل ومعمر وهشام — وهم متكلمو العصر الأول فى الأسلام أن يتصوروا الذرة كنقطة هندسية حسب ما يرويه لنا مؤرخو آراء المعتزلة نحن نعلم أن الكتب الهندسية اليونانية كانت قد ترجمت إلى العربية ووصلت إلى أيدى المعتزلة فى العصر العباسى — ثم أنه ليس من الصعب على المعتزلة وهم الذين لهم فى اللآلهيات هذه النظريات الدقيقة اللطيفة التى تدل على عمق وسمو فى التفكير أن يصلوا إلى هذه الفكرة المجردة المتعلقة بالذرة فنحن لا ندرى لماذا يشك بينس فى مجهود المعتزلة العقلى .

ولكننا نرى أن أثر ديموقريطس واضح جلى فى قول المعتزلة هذا . فحسب قول ديموقريطس الذرات أو الوحدات المتجانسة غير المنقسمة هى غير محسوسة لتناهيها فى الدقة . فقط لما تتكون المجاميع منها تكتسب الثقل والخفة وسائر الكيفيات المحسوسة من لون وطعم وحرارة وغيرها (٣) —

(١) الأشعرى . مقالات ص ٣١٤ (٢) نفس المصدر ص ٣١٢

(٣) الاستاذ يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٥٠ و ٥١ (الطبعة الاولى).

فكأن قول هذا الفريق من المعتزلة — وهم قدماؤهم — كان ترديداً لمذهب الذرة عند ديموقريطس. ولكن لما جاء ابيقوروس [١] بعد ديموقريطس بحوالى القرن ادخل بعض التعديل على مذهب الذرة وقال إن الجواهر ليست متجانسة كما ارتأى ديموقريطس وليس يمكن تركيب أى شيء من أى جوهر فعليه تكون الأجزاء حاصلة على مقدار وصورة لا يتغيران. فأبيقوروس يعين الأجزاء بينما قال ديموقريطس أنها متجانسة. وأثر أبيقوروس ظاهر عند الفريق الثانى من المعتزلة وهم المتأخرون منهم.

ثانياً : قول من يعترف للذرة (أو الجزء) ببعض الصفات

وهو قول الجبائى وأبى رشيد النيسابورى الذى لم يتكلم عن عدد العناصر أو الاجزاء اللازمة لتكوين الجسم لأنه يعتبر الجزء ذا أبعاد. — ويقول الجبائى : يجوز على الجوهر الواحد الذى لا ينقسم ما يجوز على الجسم من اللون والطعم والرائحة اذا انفرد [٢] فأنه لم يجرد الجزء من كل صفة وذلك لأنه يعتبر الجسم ائتلاف أجزاء. والجسم لا يمكن أن تكون له صفات إذا كانت أجزاءه مجردة من كل صفة.

وهنا نلاحظ تطور فى فكرة الجزء عند المعتزلة. فبينما أوائل المعتزلة كانوا ينظرون إلى الجزء كنقطة هندسية متأثرين بمذهب ديموقريطس نرى الجبائى وهو من متأخرى المعتزلة يعترف للجزء بصفات الجسم. فكأن تأثير ديموقريطس على المعتزلة قد ضعف وازداد تأثير أبيقوروس على المتأخرين منهم.

---

(١) ديموقريطس (٤٧٠ — ٣٦١ قبل الميلاد) وأبيقوروس (٣٤١ — ٢٧٠ قبل الميلاد)

(٢) الأشعرى : مقالات ص ٣١٢

٥ - كيف تحدث الصفات فى الأجسام ؟

ا — إن الفريق الأول الذى يمثله أبو الهذيل وهشام الفوطى ومعمر الخ . . والذى لم يعترف بأى صفة للجزء يقول أن الاعراض هى نتيجة لائتلاف الأجزاء . وهؤلاء المعتزلة لم يعترفوا إلا بالحركة والسكون كصفتين ملازمتين للجزء . ويقولون أن المجامعة بين الأجزاء ومفارقتها تتولدان عن الحركة وأن باقى اعراض الجسم من لون وطعم ورائحة تتولد عن المجامعة [١] فتكون كل صفات الجسم أعراض ناتجة عن الحركة وليس لها أى وجود ثابت وحقيق.

وهذا هو مذهب ديموقريطيس بالذات إذ يقول أن الحركة تعصف بالجواهر منذ القـــدم وتوجهها إلى كل صوب فى الخلاء الواسع فتتقابل وتتشابك وتكتسب سائر الكيفيات المحسوسة من لون وطعم وحرارة وغيرها . وهذه الكيفيات تابعة لتركيب الأشياء ومسافتها ووضعها [٢]

ب — الفريق الثانى يمثله الاسكافى القائل ان الجزء الواحد يحتمل اللون والطعم والرائحة . وجميع الأعراض إلا التركيب [٣] والجبائى القائل القائل من جهته إن الجوهر ما إذا وجد كان حاملا للأعراض [٤] ويجيز عليه الحركة والسكون والمماسة والطعم والرائحة إذا كان منفرداً — فحسب قول هذا الفريق تكون الأعراض ملازمة للأجزاء لا تنفك عنها وهى التى

---

(١) المصدر نفسه ص ٣١١
(٢) الاستاذ يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٥٠ و ٥١
(٣) الأشعرى : مقالات ص ٣٠٢
(٤) نفس المصدر ص ٣٠٧

تعين الأجزاء وتميزها الواحد عن الآخر . فتصبح اذن الأعراض ثابتة وحقيقية إذ أنها صادرة عن الأجزاء وليست ناتجة عن مجامعة الأجزاء كما قال الفريق الأول من المعتزلة .

وقول الفريق الثانى هو ترديد لمذهب أبيقوروس مع بعض التصرف لأن أبيقوروس يقول أن الجواهر ليست متجانسة . ومتى كان الأمر كذلك فيلزمها اعراض حتى تميزها الواحد عن الآخر . ويقول أيضاً أن الأجزاء الداخلة فى تركيب أفراد النوع حاصلة على صورة ومقدار لا يتغيران [١] وطبيعى أن الصورة هى ما يميز عنصر عن عنصر . فلما أخذ الفريق الثانى بقول أبيقوروس هذا أضافوا للجزء الذى لا يتجزأ صفات الأجسام .

٦ – قول النظام فى الجزء : نفى الجزء الذى لا يتجزأ

رأى النظام فى الجزء يختلف كل الاختلاف عن رأى باقى المعتزلة . فبينما هؤلاء يقولون بأجزاء لا تتجزأ أعنى بذرات يتكون منها أقل الأجسام نجد النظام يقول أن لا جزء إلا وله جزء ولا بعض إلا وله بعض ولا نصف إلا وله نصف وأن الجزء جائز تجزئته أبداً ولا غاية له من باب التجزؤ [٢] فقط مثل هذا التجزؤ غير واقعى وحقيقى . بل الذى قاله النظام هو أنه أحال جزءاً لا يقسمه الوهم ولا يتصور له نصف فى القلب [٣].

ولما كان هذا هو رأى النظام فى الجزء فلم يمكنه أن يبدأ بالجزء مثل ما فعل باقى المعتزلة ليفسر بمقتضاه تكوين الأجسام الطبيعية . بل هو يعتبر

---

(١) الاستاذ يوسف كرم . تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٩٠

(٢) الأشعرى مقالات ص ٣١٩ (٣) الخياط كتاب الانتصار ص ٣٣ و ٥٥

الأجسام كلها متناهية ذات غاية ونهاية فى المساحة والذرع [١] ولذلك لم يذكر عدد الأجزاء اللازمة لتكوين أقل الأجسام بل هو يبدأ بالجسم ويعرفه بأنه الطويل العريض العميق . ويقول أنه ليس لأجزائه عدد يقف عليه [٢] .

صعوبة

لما كان الوهم يقسم كل جزء إلى أجزاء وهكذا لا إلى نهاية فكيف يمكن التحدث عن الفرق بين كتلة أو وزن جسمين إذ أن الجسمين يمكن تجزيئهما بالوهم إلى ما لا يتناهى من الأجزاء . واللامتناهيات لا يتميز بعضها عن بعض؟ فى محاولته الاجابة على هذه الصعوبة يلجأ النظام إلى فكرة النسبية وهاك المثل الذى يقدمه : إن الجبل إذا نصف نصفين ونصفت الخردلة نصفين فنصفا الجبل أكبر من نصفى الخردلة وكذلك إن قسما أرباعاً وأخماساً وأسداساً فأرباع الجبل وأخماسه وأسداسه أكبر من أرباع الخردلة وأخماسها وأسداسها . ثم كذلك أجزاؤهما إذا جزءا أبداً على هذه السبيل كان كل جزء من الجبل أكبر من كل جزء من الخردلة [٣] فهكذا توجد نسبة قياسية فى هذه العملية بين أجزاء الجبل وأجزاء الخردلة — حتى إذا انتهت هذه الأجزاء إلى اللامتناهى — فالنظام يبدأ من نقطة معينة أعنى الأجسام — وهى أساس كل تجزؤ كما أنه يقول بنسبة حتى بين اللامتناهيات .

صعوبة أخرى

إذا كان الجسم قابل للتجزؤ هكذا إلى ما لا نهاية فكيف يمكننا قطعه ؟

(١) المصدر نفسه ص ٥٥ (٢) الأشعرى . مقالات ص ٣٠٤
(٣) الخياط . الانتصار ص ٣٦

يرد النظام قائلا ان قسما منه يقطع بالحركة والقسم الآخر بالطفرة [١] وكان أول من تكلم بالطفرة من المفكرين الاسلام .

مصدر عدم قول النظام بالجزء

يقول الشهرستانى والبغدادى [٢] إن النظام وافق الفلاسفة فى نفى الجزء الذى لا يتجزأ . والمعنى هنا بالفلاسفة هم اليونانيون . والمعروف أن بارمنيدس [٣] قال إن العالم موجود واحد وطبيعته واحدة — ليس كما قال الطبيعيون الذين يفرضون عنصراً واحداً (ماء أو هواء أو نار) ويستخرجون منه كثرة الأشياء المشتركة بالحركة والتغير — بل قال ان العالم ساكن [٤] وأنكر الكثرة والحركة . ثم أخذ تلميذه زينون الأيلى يدافع عن هذا المذهب وقدم الحجج ضد الحركة وأهم حجة تعرف بالقسمة الثنائيـــة وهى مأخوذة من فرض المقدار مركبا من أجزاء غير متناهية . ولما كان اجتياز اللامتناهى ممتنعاً فإن الحركة ممتنعة [٥] . ثم ان الرواقيـــين وعلى رأسهم زينون الرواقى [٦] خالفوا الأبيقوريين فى تصور المادة فلم يقفوا عند أجزاء لا تتجزأ بل ذهبوا إلى أن المادة متجزئة بالفعل إلى غير نهاية — فلا شك أن يكون النظام قد تأثر بهذين الرأيين — رأى الأيليين ورأى الرواقيين .

---

(١) انظر الفصل الخاص بالحركة رقم ٨

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل جـ١ ص٦٣ — البغدادى — اصول الدين ص ٣٦

(٣) بارمنيدس (٥٤٠ — ؟) ق.م هو المؤسس الحقيقى للمـــدرسة الأيلية — زينون الأيلى (٤٨٧ — ؟) ق.م

(٤) ارسطو مابعد الطبيعة م١ ب٥ ص٩٨٦ (٥) الاستاذ يوسف كرم . فلسفة يونانية ص ٤١

(٦) زينون الرواق (٣٣٦—٢٦٤ ق.م) أنشأ مدرسة فى رواق فدعى وأصحابه بالرواقين .

وتأثير هؤلاء الأخيرين كان أقوى من تأثير الأولين إذ أننا نرى النظام يتكلم عن الكمون والظهور كما تكلم عنها الرواقيون (١). كما وأن تأثير الأيليين أدى بالنظام إلى إحداث القول بالطفرة حتى يخرج من المأزق الذى وقع فيه بارمنيدس وزينون الأيلي عند ما استحالا وجود الجزء الذى لا يتجزأ.

ولكن الخياط يذكر لنا رد النظام على المنانية (٢) القائلين ان بلاد الهمامة (والهمامة هى روح الظلمة) لاتتناهى فى الذرع والمساحة وان الهمامة قطعت بلادها ووافت بلاد النور (٣) - فيرد النظام عليهم قائلا : اذا كانت الهمامة قطعت بلادها فكأن بلادها متناهية لأن الفراغ من قطع الشئ دليل على تناهيه . لذلك لم يزعم ابراهيم ان الأرواح يجوز ان تقطع بلادا لاتتناهى فى المساحة والذرع حتى يفرغ من قطعها - وبعد ذلك يضيف الخياط قائلا انما انكر النظام ان تكون الاجسام مجموعة من اجزاء لاتتجزأ . وزعم انه ليس من جزء من الاجسام الا وقد يقسمه الوهم نصفين (٣). الخياط يظهر لنا النظام فى مجادلات مع المانوية والثانوية وهم يقولون بعدم تناهى بلاد الظلمة والنور من جهة وبقطع بلاد الظلمة من جهة آخرى . ولكن النظام وجد تناقضا فى قولهم هذا اذ من المستحيل قطع اللامتناهى — فهل يكون النظام قد تأثر بقول المانوية هذا ولجأ الى فكرة الطفرة يفسر بها قطع اللامتناهى ثم انه طبق فكرة اللامتناهى على اجزاء الجسم فقط مع اعتباره الجسم محدودا بالذرع والمساحة ؟

---

(١) أنظر الفصل الخاص بالمخلوقات (ملحوظة)

(٢) المنانيه تقول أن النور والظلمة قديمان لم يزلا وأن الهمامة (وهى روح الظلمة) تقطع بلادها وتوافى بلاد النور.   (٣) الخياط : الانتصار ص ٣٣ .

يلاحظ ان النظام فى جدله مع المنانية يحاول ان يقنعهم بأن بلاد الظلمة والنور متناهية من كل جهة لأنهم يقولون أنها متناهية من جهه واحدة . وما هومتناه من جهة فلا يمكن ان يكون غير متناه من الجهة الأخرى . ثم يصل النظام الى هذه النتيجة التى الزم المنـانية بها وهى ان الجسم متناه فى المسـاحة والذرع محتمل للقسمة والتنصيف الى مالانهاية — كما وان بلاد النور والظلمة يلزم ان تكون متناهية بالمساحة والذرع — وما هو أمره كذلك فهو ليس قديما لأنه متناه . وقصد النظام هدم قول المنانية بأثنين قديمين .

فأذن هل أخذ النظـام قوله بنفي الجزء الذى لايتجزأ من المنانية ام أنه تدرع بأقوال الأيونيين من اليونان والرواقيين حتى يرد على المنانية وانتهى الى قوله هذا مستعينا بفكرة الطفرة لتفسير ما استصعب تفسيره ؟ ان اطلاع النظام على الفلسفة اليونانيـة من جهة ورده على المنانية من جهة آخرى هما العاملان الاساسيان فى تكوين فكرته .

***

وهكذا فيما يختص بالجزء الذى لايتجزأ نصادف رأيين متعارضين عند المعتزلة : رأى من قال بالجزء ورأى من نفاه ثم الرأى الأول القائل بالجزء ينقسم بدوره الى رأيين : رأى من لايعترف بأى صفـة للجزء ورأى من يعترف له ببعض الصفـــات . ولما كانت هذه المسألة كما عرضها هؤلاء وأولئك لاتمس اى أصل من اصول الأعتزال الخمسة كان لمن تكلم فيهـا حرية النظر والبحث والأخذ بالأراء القديمة كما وضحنا ذلك .

وبعدهذا البحث الأول الخاص بتكوين الأجسام نبحث مسألة الأعراض القائمة بهذه الأجسام .

٧ - اعراض الأجسام

ان الفريق القائل بالجزء الذى لايتجزأ يميز تماماً بين الجوهر والعرض فقط من اعتبر الجزء معرى عن كل صفة . مثل ابو الهذيل والفوطى ومعمر والأسكافى والبلخى - يقولون ان الأعراض حاصلة من تماس الأجزاء المكونة للجسم - بينما من اعتبر الجزء حائزاً على صفات . مثل الجبائى - يقول ان الأعراض موجودة فى الأجزاء المكونة للجسم ولكنها متميزة عن جوهر هذه الأجزاء .

لكن كل هذه الأعراض ليست من نوع واحد فمنها ما يبقى ومنها مالا يبقى . مثلا الحركات لاتبقى حسب قول ابى الهذيل بينما الألوان والطعوم والأرييح والحياة والقدرة تبقى ببقاء لافى مكان [١] . يفسر ابوالهذيل ذلك بقوله ان البقاء هو قول الله للشئ « ابقه » وكذلك الأمر فى بقاء الجسم وفى بقاء كل مايبقى من الأعراض [١] . والجبائى يشاطر قول ابى الهذيل فى ان الألوان والطعوم والأراييح والحياة والقدرة والصحة تبقى وهو يقول ببقاء اعراض كثيرة [٢] - ومر بنا فى فصل العدم ان الوجود او البقاء هو ما يمنحه الله للمعدوم ليكون . فوجود الأجسام عرض تنتج عنه اعراض هذه الأجسام .

ويوضح بشر بن المعتمر كيف تتوالى الأعراض على الجسم . فيقول السكون يبقى ولا يتقضى الا بان يخرج الساكن منه الى حركة وكذلك السواد

---

(١) الأشعرى . مقالات ص ٣٥٨ (٢) نفس المصدر ص ٣٥٩ .

لا ينقضى الابان يخرج منه السواد الى ضده من بياض او غيره وكذلك فى سائر الاعراض على هذا الترتيب [١] .

فبينما ابو الهذيل يقول بصلة وثيقة بين الأجسام واعراضها لأنه يعتبر العرض نتيجة حتمية لتماس الأجزاء المكونه للجسم نرى بشرا يجرد العرض من جوهره ويقول ان الأعراض المتضادة يمكنها ان تمر فى جوهر واحد دون ان تتغير ماهية هذا الجوهر . ولما قال ابو الهذيل ان الجزء فى ذات حده ليست له اى صفه بل يكتسب اعراضه من تماس الأجزاء مرددا بذلك قول ديموقريطس ـ كان من الطبيعى ان يجعل الأعراض تابعة لهذا التماس فطالما وجد التماس بين الأجزاء الستة وجد الجسم ووجدت اعراضه . ولما ينفك هذا التماس تتلاشى الأعراض . فقط هو يضيف رأيا خاصا به كان ديموقريطس بعيداً كل البعد عنه وهو ان الأعراض مثل اللون والحياة الخ تبقى ببقاء لا فى مكان لان البقاء هو قول الله للأشياء « ابقه »

ثم لما ربط الجبائى العرض بالجوهر كان مرددا لقول ابيقوروس الذى قال بصور للأجزاء . ولا يمكن فصل الصورة اعنى العرض . عن جوهره . ثم كرر الجبائى قول المعتزلة بالوجود الحاصل من الله والذى يتميز تمام التميز عن الماهيات لذلك يمكن لله ان يبقى اعراضا بدون جواهر كما ذهب الى ذلك ابو الهذيل .

اما قول بشر بن المعتمر ان اعراضا متضادة مثل الحركة والسكون البياض والسواد تمر بنفس الجسم او الجوهر فأنه جاء مطابقا لقول ارسطو

---

(١) نفس المصدر ص ٣٦٠

فى العرض وهو القائل ان الأختلاف فى العرض لايحدث اختـــلافا فى الجوهر .

قول النظام فى الاعراض

لم يعتبر النظام الجزء الذى لايتجزأ كعنصر مكون للجسم هذا من جهة ولم يشك بوجود اجسام محسوسة ملموسة من جهة آخرى . فترتب على ذلك انه قال ان الجسم هو مجموعة اعراض اواحساسات نشعر بها . فرد جميع الأعراض الى اجسام وقال ان الألوان والطعوم والروائح والأصوات اجسام (١) وهذه النتيجة التى وصل اليها النظام تبدو منطقية لمن ينفى وجود الجزء الذى لا يتجزأ أعنى الذى ينفى وجود جوهر ثابت تقوم عليه الأعراض ولـكن بالرغم من رده جميع الأعراض الى اجسام يقول النظـام بعرض واحد ليس بجسم وهى الحركة . وبما ان الحركة عرض فلايجوز ان تبقى بينما الاجسـام باقية بموجب خلق مستمر للوجود من لدن الله ـ فتـكون جميع حركات الأجسـام حتى حركة مرورها من حالة العدم الى حالة الوجود ـ اعراض ـ ولما رد النظـام هكذا جميع الأعراض الى اجسام ـلطيفـة بدون شك ـ ولما لم يعترف الابعرض واحد وهو الحركة ـ اصبح العـالم فى نظره مكونا من مادة وحركة (٢) .ونظرية ديكارت الآلية لاتختلف عن نظرية النظام .

---

(١) الشهرستانى : الملل ج ١ ص ٦٣ ـ البغدادى : الفرق ص ١١٣ ـ الايجى . المواقف ص ١٨٥ ـ ابن حزم ج ٤ ص ١٤٨ ـ الاشعرى ـ مقالات ص ٣٥٨

(٢) دكتور محمد عبد الهادى أبو ريده . النظـام ص ١١٩

مصدر قول النظام هذا فى الاعراض

يقول هوروفتز (١) أن النظام أخذ من الرواقيين قوله بنفى الأعراض - لقد سبق وبينا أن النظام تأثر بقول الرواقيين فى نفى الجزء الذى لا يتجزأ (٢) ولكن هورتن (٣) يقول إن النظام تأثر فى قوله هذا بالفلسفة الهندية وهو عاش بالبصرة وكان على اتصال بالهنود — ولكن الشهرستانى والبغدادى يقولان إن النظام وافق هشام بن الحكم فى قوله ان الألوان والطعوم والروائح أجسام (٤) . فلا يبعد أن يكون النظام قد تأثر بكل هذه التأثيرات ولكن بما أنه أخذ قوله بنفى الجزء الذى لا يتجزأ من ملحدة الفلاسفة (كما يقول البغدادى وهو يعنى بلاريب الايليين والرواقيين) فيمكننا أن نستنتج من ذلك أن النظام - كما يقول هوروفتز - قد تأثر خصوصاً بالرواقية فى كلامه فى الجسم والعرض . ثم المذهب الرواقى كبير الشبه بالمذهب الهندى الذى يقدس النار . والرواقيون يقولون ان العالم الهي بالنار التى هى العلة الأولى والوحيدة . (٥) فهكذا يكون المصدر الأصلى هو واحد أعنى الفكرة الهندية .

* * *

ففيما يختص بالأعراض نصادف أيضاً ثلاثة حلول مختلفة : حل أبي الهذيل والفوطي ومعمر والاسكافى والبلخى والجبائى الذين لم يفصلوا العرض

---

(١) هوروفتز kalam S 10—11 (Horovitz)   (٢) أنظر رقم ٦ من هذا الفصل
(٣) هورتن Horten . Indische Gedanker S514 f   (٤) الشهرستانى الملل جـ١ ص٦٣
البغدادى . الفرق ص ١١٣   (٥) الاستاذ يوسف كرم الفلسفة اليونانية ص ٣٠٤

عن جوهره - متأثرين بديموقريطس وأبيقورس - ثم حل بشر بن المعتمر الذى يقول بتوالى الأعراض على الجواهر - متأثراً فى هذا القول بمذهب أرسطو - وأخيراً حل النظام الذى رد جميع الاعراض ما عدا الحركة إلى أجسام - متأثراً فى ذلك بالفلسفة الهندية وبالرواقية .

بعد ما تقدم من عرض الآراء المختلفة فى الجوهر والعرض نرى كل فريق يحتفظ بنظرياته ويذهب بها إلى أبعد حد مستخرجاً منها نتائج منطقية وهذا ما سنبينه فى المسائل الآتية :

٨ - هل يمكن رؤية الاجسام والاعراض ؟

إن جميع المعتزلة - سواء من قال منهم بالجزء الذى لا يتجزأ أو من نفى هذا الجزء - يعتبرون الجسم - بالمعنى الذى سبق وأوضحناه فى بداية هذا الفصل - كحقيقة أولية فى إمكانها أن تؤثر على أعضائنا . وإذا تكلمت المعتزلة فى الجزء كان ذلك مجرد اعتبار ذهنى . والتعاريف المختلفة التى عرفوا بها الجسم تبرهن كفاية على ذلك . فالجسم هو المحسوس. ولكن نظرياتهم المختلفة فى الجزء وفى أعراضه كان لها أثرها فى تفسيرهم رؤية الجوهر والأعراض.

فنرى أصحاب القول بالجزء مثل أبو الهذيل والفوطى والبلخى والجبائى الذين يعتبرون الأعراض ملازمة للجواهر [١] يزعمون أن الأجسام ترى وكذلك الحركات والسكون والألوان والاجتماع والافتراق والقيام والقعود والاضطجاع . وأن الانسان يرى الحركة إذا رأى الشيء متحركا ويرى السكون إذا رأى الشيء ساكناً . وكذلك القول فى الألوان والاجتماع

(١) أنظر أعلاه رقم ٥ .

والافتراق والقيام والقعود وكل شيء . وأن الانسان يلمس الحركة والسكون بلمسة للشيء متحركا أو ساكناً لأنه قد يفرق بين الساكن والمتحرك بلمسه له ساكناً ومتحركا كما يفرق بين الساكن والمتحرك برؤيته لأحدهما ساكناً والآخر متحركا . وكذلك كل شيء من الأجسام إذا لمسه الانسان فرق بينه وبين غيره مما ليس على هيئته بلمسه إياه فهو يلمس ذلك العرض . فقط الألوان لا تلمس [١] بل البصر يميز بينها ـ فعلى ذلك القول من لمس أو رأى العرض يكون قد لمس ورأى الجسم . وهذه نتيجة منطقية لنظرية هؤلاء المعتزلة القائل بعضهم أن الأجزاء مجردة من كل صفة وأن الصفات ناتجة من مماسة الأجزاء [٢] والبعض الآخر القائل أن الجزء معين أعنى له صفات حتى قبل أن يماس الأجزاء الأخرى المكونة للجسم . فعلى ذلك لا يمكن فصل العرض عن الجسم وتكون رؤية العرض هى رؤية الجسم .

لما ربط أبو الهذيل العرض بالجسم واعتبر الأعراض حاصلة من تماس [٣] أجزاء الجسم فكأنه مهد الطريق لتلميذه النظام لرد جميع الاعراض ـ ماعدا الحركة ـ إلى أجسام ـ ولما نفى النظام وجود الأعراض كان من الطبيعى أن يقول أن الأعراض محال أن ترى وانه لا عرض إلا الحركة ومحال أن يرى الانسان إلا الألوان والألوان أجسام ولا جسم يراه الراءى إلا لون [٤] إن النتيجة التى يصل اليها النظام وهى أننا نرى الأجسام (لأن الاعراض أجسام

(١) الأشعرى مقالات ص ٣٦١ (٢) أنظر أعلاه رقم ٥ (٣) تماس الأجزاء هو السبب الأساسى فى وجود الجسم كما أن هـذا التماس هو أيضا سبب وجود الأعراض . فاذا انفك هذا التماس زال الجسم وزالت الأعراض (٤) الأشعرى : مقالات ص ٣٦٢ ـ وانظر أعلاه رقم ٦

عنده) نتيجة مماثلة لما وصل اليه أبو الهذيل والجبائى الذين ربطا العرض بالجسم . وربط العرض بالجسم على هذا النحو يجعل من العرض مجرد اعتبار ذهنى إذ لا يمكن فصله عن الجسم حتى يحل محله عرض آخر فى ذات الجسم . وبعبارة أخرى هذا الربط يكون محاولة لرد العرض للجسم . وإن لم يقم أبوالهذيل بهذه المحاولة نجد النظام قام بها ووصل إلىما كان قد وصل اليه واضعوا مذهب الذرة من اليونانيين أعنى ديموقريطس وأبيقوروس الذين أثرا على مذهب المعتزلة فى الأجسام .

ولكن معمر يميز تماماً بين الجوهر والعرض ولا يضع بينهما هذه الرابطة الوثيقة التى قال بها باقى المعتزلة والتى بمقتضاها فسروا رؤية الجوهر بواسطة رؤية العرض ـ كأن تأثير أرسطو فى مسألة العرض والجوهر كان أقوى على معمر من تأثير ديموقريطس وأبيقوروس . لذلك جاء قول معمر مختلفاً عن قول باقى المعتزلة فى رؤية الأجسام إذ يقول : إنما ندرك أعراض الجسم فقط فاما الجسم فلا يجوز أن يدرك [1] فالمحسوس من الأشياء أعراضها والعرض منفصل عن الجوهر فرؤية العرض لا تعنى رؤية الجوهر .

فنصادف هنا أيضاً فيما يختص برؤية الأجسام والأعراض ثلاثة مواقف مختلفة : موقف من يقول برؤية الأعراض والأجسام وهو موقف أبى الهذيل والجبائى ـ ثم موقف النظام القائل برؤية الأجسام فقط إذ أنه رد جميع الأعراض ـ ما عدا الحركة ـ إلى أجسام ـ وأخيراً موقف معمر القائل

(١) الأشعرى : مقالات ٣٦٢

بعدم رؤية الأجسام بل برؤية الأعراض لأنه فصل العرض عن الجسم وقال إن المحسوس هو العرض .

٩ - الاجسام وأضدادها

لما ربط أبو الهذيل العرض بالجوهر برباط وثيق أعطى عن ضد الشيء التعريف الآتى : الضد هو ما إذا لم يكن كان الشيء وإذا كان لم يكن الشيء . وانتهى إلى أن الأجسام لا تتضاد وأحال تضادها [١]. ولما كانت الأعراض تابعة حتما للأجسام ومرتبطة بها رباطاً وثيقاً - حسب رأيه - فيصبح توالى الاعراض على نفس الجسم مستحيلا لأن كل تبدل أو تغير فى العرض يتبعه حتما تغير وتبدل فى الجسم .

فنظرية أبى الهذيل هذه الخاصة بالأجسام والأعراض هيأت السبيل لقول النظام بأن العرض جسم وعليه لا يمكن أن نقول أن عرضاً هو ضد عرض آخر ما عدا الحركة والسكون وهما العرضان الوحيدان - والأجسام مثل الحرارة والبرودة والسواد والبياض والحلاوة والحموضة فهذه كلها أجسام متفاسدة يفسد بعضها بعضاً وكذلك كل جسمين متفاسدين فهما متضادان [٢] فعلى ذلك لا يصبح الجسم الأبيض (أو البياض) جسما أسود (أو سواداً) بدون أن يفقد جوهره كبياض بل الجسم الأبيض يفسده الجسم الأسود . فلا يمكن أن نتصور جسما واحداً حاملا لضدين : أولا لأن الاعراض أجسام ثم لأنه لا يجوز وجود جسمين ضدين فى آن واحد وفى مكان واحد بل يجب أن يزول أحدهما ليحل محله الآخر . وإذا أردنا أن نوضح فكرة

---

(١) نفس المصدر ص ٣٧٦ (٢) نفس المصدر ص ٣٧٦

النظام هذه بمثل قلنا لو أردنا قلب لون شيء من أسود إلى أبيض لزم أن يزول أولا اللون الاسود ليحل محله اللون الابيض ولكن اللون الابيض لا يقلب الاسود ابيض . فما ندعوه عرض هو فى نظر النظام جسم . وكل جسم له لون وشكل وطعم الخ لا يمكن فصلها عنه بل هى الجسم واذا فصلت عنه زال الجسم وحل محله جسم آخر — وهذا الكلام نتيجة منطقية لما قاله أبو الهذيل بأن العرض ملازم للجسم لا يمكن فصله عنه فاعتبر النظام العرض جسما وأوضح جهاراً ما كان مطوياً فى فكر أبى الهذيل .

١٠ ـ الاعراض لا تستحيل اجساما والاجسام لا تستحيل اعراضا

يفسر أبو الهذيل والنظام عدم هذه الاستحالة تفسيرا طبيعيا : جعل ابو الهذيل العرض ملازما للجوهر واعتبر النظام الاعراض (ما عدا الحركة) جواهر . ولكن الخياط والجبائى يلجآن إلى تفسير ميتافيزيقى : فيقول الخياط إن الله عالم بالاشياء على ما هى عليه من حقائقها لم يزل ولا يزال كذلك (١)

وعلمه تعالى هو ذاته لم يزل ثابتا فلا يمكن أن يستحيل أى عرض إلى جوهر أو عكس ذلك . وهذا هو أيضا قول الجبائى القائل ان الله يعلم الشيء جوهرا قبل أن يخلقه وكذلك اللون يعلمه لونا قبل أن يخلقه وكذلك الامر فيما تسمى به الشيء قبل كونه (٢) .

وهكذا تبنى المعتزلة نظام العالم على أثاث ثابت . وهذا الاساس هو ثبات الجواهر والأعراض من جهة وعلم الله بالمخلوقات من جهة أخرى

---

(١) الخياط : الانتصار ص ١١٤ (٢) الأشعرى : مقالات ص ٣٧١

وهـــذا العالم لم يزل ثابتا . وهذا الاساس مهد لقولهم بمبدأ الحتمية فى العالم الطبيعى .

١١ - مبدأ الحتمية فى العالم الطبيعى

ولما اعتبرت المعتزلة الجواهر وخصائصها ثابتة أصبح العلم فى نظرهم ممكناً وسهلا . واذا هم لم يتكلموا صراحة عن الحتمية فى الطبيعة فان أقوالهم بالجوهر والعرض تدل على وجود قانون ثابت تخضع له جميع الظواهر الطبيعية . ونصادف قولا لمعمر يوضح فيه تماما هذا النظام الحتمى فى الطبيعة فيقول أن ما يحل فى الاجسام من حركة وســـكون ولون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة فهو فعل للجسم الذى حل فيه بطبعه[١] وان الموات يفعل الاعراض التى حلت فيـــه بطبعه وإن الحياة فعل الحى وكذلك القدرة فعل القادر وكذلك الموت فعل الميت[١] ويزعم أن حركات الفلك وكل ما اشتمل عليه الفلك من ذى حركة أو سكون وتأليف وافتراق ومماسة ومباينة فعل غير الله [٢] أعنى انها أفعال طبيعية للفلك — ويصل معمر إلى هذه النتيجة وهى لا تختلف عن نظرة العلم الحديث فى خصائص الاجسام وظواهرها فيقول : إن الله لا يفعل عرضا [٣] بل إن السمع فعل السميع والبصر فعل البصير والحس فعل الحاس . فيكون الله كون جواهر فى امكانها أن تحدث أعراض معينة . فمثلا لا تقول إن الله يلون الجسم أو يحييه بل إن من شأن (أو طبيعة) هذا الجسم أن يتلون وإلا فلن يتلون أبداً .

---

(١) نفس المصدر ص ٤٠٥ — (٢) الخياط ـ الانتصار ص ٥٤

(٣) الأشعرى ـ مقالات ص ٤٠٥

وهكذا الامر فى كل عرض آخر . فالأعراض لا تضـــاف جزافاً على الاجسام بل الاجسام من طبيعتها تقبل أعراضاً معينة .

وقول معمر هذا قول صريح واضح فى الحتمية . ولولا هذا المبدأ لما قام علم .

وهناك قول آخر قاله النظام ويثبت فيه الحتمية فى الطبيعة . يذكـر لنا البغدادى أن النظام زعم أن الجنس الواحد لا يكون منه عملان مختلفان كما لا يكون من النار تسخين وتبريد ولا من الثلج تسخين وتبريد [١] فكل جنس من الاجسام لا يحدث إلا نوعاً معيناً من الاعمال . وإذا ما علمت جميع خصائص هذا الجسم علمنا طبيعته والطبيعة ثابتة لا تتغـــير كما سبق وأوضحنا ذلك [٢] .

فقط يصادف أن يتأخر مفعول الشيء أو الجسم وقتاً ما بدون أن يتنافى هذا التأخير مع مبدأ الحتمية . وهذا ما يقصــــده أبو الهذيل والاسكافى والجبائى بقولهم أنه يجوز الجمع بين الحجر الثقيل والجو أوقات كثيرة من غير أن يخلق انحدار وهبوط بل يحدث سكون والجمع بين النار والقطن من غير أن يحدث احتراق[٣] . إن هذا لا يعنى أن الحجر والنار فقدا خصائصها الطبيعية من هبوط واحتراق بل أن هناك أوقاتا من السكون فى الجو بين الصعود والهبوط واوقاتا تظهر فيها النار غير فاعلة عند ما تبدأ فى حرق جسم قابل للحريق مثل القطن . والملاحظة تبرهن على صحة هذا

---

(١) البغدادى — الفرق ص ١٢٠

(٢) انظر اعلاه رقم ٥ وما بعده

(٣) الأشعرى • مقالات ص ٣١٢

القول وهو لا يعنى أن مفعول الاجسام الطبيعى قد انعدم ـ وإذا قال الأشعرى إن البغداديين أنكروا مجامعة النار والحطب أوقاتا غير أن يحدث الله احتراقا [١] فذلك لأنهم لم يتصوروا أن الجسم يكف عن عمله الذى طبع عليه ولو برهة واحدة من الزمان : فعندما تقرب النار من القطن يحدث حريق . وإذا تكلم أبو الهذيل عن فترة سكون أو تأخير فذلك لا يعنى انعدام الفعل الطبيعى للجسم بل هذه الفترة لازمة حتى يكون العمل ظاهراً للانسان .

ومما تقدم نرى أن المعتزلة تدافع عن مبدأ الحتمية وهو نتيجة لنظريتهم فى الأجسام وفى علم الله .

أثر ارسطو فى هذا القول

ان أثر ارسطو لواضح كل الوضوح هنا : انه يقول فى كتابه السماع الطبيعى (م ا و م ه) ان صورة الشىء هى طبيعته (وحسب ارسطو الماهية مكونه من هيولى وصورة) وان الشىء يفعل بصورته حتما اعنى بطبيعته. والمعتزلة تقول ان الأشياء تفعل بطبيعتها اعنى بصورتها حسب المعنى الأرسطوطالى لهذا اللفظ . ويقول ارسطو ان الجسم يفعل بصورته ففعله خاص به ولا يمكن ان يفعل خلافه والا بطلت صورته اعنى طبيعته . ولما قالت المعتزلة ان الأشياء تفعل بطبيعتها جاء قولها ترديدا لفكرة الصورة عند ارسطو .

١٢ - مبدأ الحتمية ينطبق على الانسان

ان الحتمية لا تنطبق فقط على افعال الأجسام الطبيعية وحركاتها الموجودة

---

(١) الأشعرى مقالات ص ٣١٢

بالفعل بل ايضا على كل ماهو بالقوة . مثلا الحطب محترق بالقوة كما وان النار فى الحجر كامنة وانها فى الحطب كامنة والزيت كامن فى الزيتون والدهن فى السمسم والنخلة كامنة فى بذرة البلح [١] فاذا تكلم فى الكمون بعض المعتزلة مثل ابو الهذيل والنظام ومعمر وبشر بن المعتمر فهم يقصدون بذلك الأشياء الموجودة بالقوة [٢] . والقوة الطرف الأول للفعل . والشئ يمر من القوة الى الفعل بطبيعته اوصورته اعنى حسب قانون ثابت له .

فمبدأ الحتمية عام يشمل كل الطبيعه الجامدة والحية . فقط اعمال الأنسان الأختيارية غير خاضعة لهذا المبدأ كما سنوضحه فى علم النفس عند المعتزلة.[٣]

مصدر هذه الفكرة

ان أثر ارسطو واضح هنا ايضا . انه يقول ان ماهو بالقوة يصير بالفعل حسب طبيعته اعنى صورته . فهو خاضع اذن لنظام طبيعته ويعمل بمقتضاها[٤] وهذا هو قول المعتزلة ايضا .

١٣ ـ هل يجوز ان يبطل ما فى الجسم من اجزاء ؟

لقد بينا فى مستهل هذا الفصل معنى كلمة جسم عند المعتزلة . ولما كان الجسم

(١) الأشعرى ـ مقالات ص ٣٢٨ و ٣٢٩ ـ ابن حزم ـ الفصل ج ٥ ص ٣٩

(٢) يقسم ارسطو الموجود الى ما هو بالقوة وما هو بالفعل . والقوة فعلية وانفعالية ، القوة الفعلية هى قدرة شىء على احداث تغيير فى شىء آخر أو فى نفسه من حيث هو آخر أى من حيث هو حاصل على مبدأ فاعل ومبدأ منفصل كالرجل الذى يبرىء نفسه لا من حيث هو مريض بل من حيث هو طبيب ـ والقوة الانفعالية هى قدرة المنفعل على الانفعال من حال الى حال بتأثير موجود آخر أو بتأثيره هو من حيث هو آخر (أرسطو ـ السماع الطبيعى م ٥ و ١) ـ انظر أيضاً ملحوظة رقم ٤ فى فصل « المخلوقات »

(٣) الجزء الثانى من كتابنا هذا (٤) أرسطو ـ السماع الطبيعى م ١ و م ٥

فى نظر اغلبيتهم مكونا من عدد من الأجزاء يتراوح بين ستة وستة وثلاثون فهل يمكن لهذه الأجزاء ان تنفصل وتصبح منفردة ؟ واذا صح ذلك فماذا يكون حكم هذه الأجزاء المنفصلة ؟

نحن نعلم ان جميع المعتزلة من ابى الهذيل الى الجبائى لايقولون بأن الجزء يوجد منفردا من طبيعته لان من طبيعة الأجزاء ان توجد مؤتلفة فلكى تنفرد يلزم قوة غير طبيعية لتفككها بعضها عن بعض . لذلك يقول ابو الهذيل : الجسم يجوز ان يفرقه الله ويبطل مافيه من الأجتماع حتى يصير جزءا لايتجزأ وان الجزء الذى لايتجزأ لاطول له ولاعرض له ولاعمق له ولا اجتماع فيه ولا اقتران[١] وليس له لون ولا طعم ولا رائحة ولا حياة ولا قدرة ولاعلم [١] ويمثل لذلك بقوله: ان الخردلة يجوز ان تتجزأ نصفين ثم اربعة ثم ثمانية الى ان يصير كل جزء منها لايتجزأ [١] . فالصفة الطبيعية للجزء هى مماسة ستة امثاله بنفسه وجامعة غيره . ولكن انفراده فيكون بواسطة الله لأن الأنفراد ليس من طبيعة الجزء .

ويضيف ابو الهذيل قائلا ان الجزء الذى يفرده الله يمكن ان تراه العيون اذا خلق الله فينا رؤية له وادراكا له [١] . وهذا امر طبيعى اذ ان البصر لا يقع الا على اللون والشكل والجزء المنفرد معرى عن هاتين الصفتين .

إن رأى أبى الهذيل فى ابطال انفراد الجزء هو أيضاً رأى جميع المعتزلة - ما عدا النظام الذى استحال وجود جزء لا يتجزأ - ويقول الجاحظ معززاً قول أبى الهذيل : إن الله لا يمكنه أن يفنى الاجسام بل يمكنه أن

---

(١) الاشعرى مقالات ص ٣١٤ — البغدادى — الفرق ص ١١٣

يفرقها إلى أجزاءها (١) فليس من طبيعة الجزء أن يكون منفصلا بل أن يجتمع بأمثاله .

ان قول المعتزلة هذا يختلف تماما عن قول ديموقريطس وابيقوروس اللذين اعتبرا الجزء الذى لايتجزأ عنصرا قائما بذاته . فقط رأى المعتزلة هنا جاء مطابقا لرأى ارسطو وهو يبنى العلم النظرى اولا على ما هو محسوس ومتحرك .ولما كان الجزء الذى لايتجزأ غير محسوس فأعتبرت المعتزلة اقل الاجسام هو ما يمكن وجوده حقيقة وطبيعيا كما انها اعتبرت وجود الجزء أمرا غير طبيعي وانتهت الى أن الجزء لايفصله الا الله .

١٤ ـ المداخلة :

لما كانت الأجسام فى نظر المعتزلة مكونة من عدد مختلف من الأجزاء ولما كانت الأجسام متميزه الواحد عن الآخر فهل يمكن وجود جسمين او اكثر فى حيز واحد ؟ رد المعتزلة على هذا السؤال متعلق بنظريتهم فى الجسم ولما كانت هناك نظريتان كبيرتان متعارضتـــــان جاء ردهم فى موضوع المداخله على طرفى نقيض :

الرد الاول :

يقول ابو الهذيل انه لايجوز كون جسمين فى مكان واحد (٢) وذلك لانه اعتبر العرض مرتبطا برباط وثيق مع الجسم ولما كان كل جسم يشغل حيزا معينا

---

(١) ابن حزم ، الفصل جـ ٤ ص ١٤٨

(٢) الأشعرى : مقالات ص ٣٢٨ ـ الايجى مواقف ص ٢٠١ ـ ابن حزم الفصل جـ ٥ ص ٣٨ و ٣٩

فلا يجوز وجود جسمين فى حيز واحد وفى آن واحد . وهذا هو ايضا رد باقى المعتزلة الذين تتفق نظريتهم فى الجسم ونظرية ابى الهذيل

الرد الثانى

لكن النظام أجاز المداخلة لأنه اعتبر جميع الأعراض ـ ما عدا الحركة ـ أجساما . فيقول إن اللون يداخل الطعم والرائحة وإنها أجسام ومعنى المداخلة أن يكون حيز أحد الجسمين حيزاً للآخر وأن يكون أحد الشيئين فى الآخر (١) فمثلا فى الزهرة نجد اللون والرائحة والذوق تشغل حيزاً واحداً

إن هذه النتيجة التى يصل اليها النظام فى الكلام عن المداخلة هى نتيجة حتمية لنفيه الأعراض وردها كلها (ما عدا الحركة) إلى أجسام . فموضوع المداخلة متعلق بتعاريف الجسم والعرض عند المعتزلة

* * *

ومن كل ما تقدم نلاحظ أن نظرية المعتزلة الخاصة بالأجسام الطبيعية لا ترتكز على فكرة مجردة ـ أعنى فكرة الجزء الذى لا يتجزأ أو الذرة ـ بل على وقائع حسية أعنى أقل قسم محسوس فى الجسم وإذا تكلموا فى الجزء فكان ذلك مجرد تصور ـ ثم اعتبروا جميعاً ـ ما عدا النظام ـ الجسم كحامل للأعراض بينما النظام رد جميع الأعراض إلى أجسام ـ وهكذا يكون أساس المعرفة الحسية مرتكزاً فى العالم الطبيعى المركب من هذه الأقسام المحسوسة . وسنوضح فى القسم الخاص بعلم النفس كيف يتحول المحسوس إلى معرفة عند الانسان .

---

(١) نفس المصدر

الفصل الرابع

الحركة

الخلق فى مذهب المعتزلة هو المرور من العدم إلى الوجود . والمعدومات كما ذكرنا [١] لها بعض الخصائص . ولكن الحركة أهم صفة تتصف بها الكائنات . فهل هذه الصفة مكتسبة من الوجود أم هى ملازمة المعدومات ؟

١ — هل الأجسام متحركة عند خلقها ؟

يفرق بعض المعتزلة بين الجسم من جهة والحركة والسكون من جهة أخرى ويقولون إن الجسم فى حال خلق الله له لاساكن ولامتحرك إنما يتحرك بحلول الحركة فيه ويسكن لحلول السكون فيه . وهذا هو قول الخياط [٢] . ومعنى ذلك أن الحركة والسكون مكتسبتان من الوجود — ويقول البعض الآخر مثل أبو الهذيل ومعمر وبشر بن المعتمر والجبائى إن الجسم ساكن فى حال خلق الله له [٣] . ومعنى هذا القول أن الحركة غير ملازمة المعدومات فى حال العدم بل هى مكتسبة من الوجود وأن المعدومات فى حالة سكون — ورأى النظام لا يختلف فى جوهره عن رأى باقى المعتزلة

---

(١) أنظر الباب الثانى الفصل الأول الخاص بالعدم (٢) الانتصار للخياط ص ١١٣

(٣) البغدادى : أصول الدين ص ٥٠ — الأشعرى : مقالات ص ٣٢٥

فيقول إن كل موجود فهو متحرك وإن الأجسام كلها متحركة فى الحقيقة وساكنة فى اللغة [١] والجسم عنده هو الموجود . ويميز النظام نوعين من الحركة حركة اعتماد [٢] وحركة نقلة ، وزعم أن الأجسام فى حال خلق الله لها متحركة حركة اعتماد [٣] ـ يلاحظ من قول النظام إن الحركة تتبع حتما الوجود وأنها ليست صفة من صفات المعدوم بل يكتسبها المعدوم من الوجود .

فجميع المعتزلة متفقون على أن الحركة ليست من صفات المعدومات بل هى صفة تكتسبها المعدومات حين توجد .

٢ - تعريف الحركة والسكون

يميز أبو الهذيل بين الحركات والسكون وبين الأكوان والمماسات ويقول إن حركة الجسم هى فى انتقاله من المكان الأول إلى الثانى كما أنه عرف أيضاً الحركة بأنها أول كون فى المكان الثانى [٤] والسكون هو لبث الجسم فى المكان زمانين متتاليين [٥] . فكل حركة تستوجب مكانين وزمانين بينما السكون يستوجب مكاناً واحـــداً وزمانين . فالحركة فى رأى أبى الهذيل هى إما الانتقال . أما الكون ، والسكون هو الثبات فى مكان واحد .

إن تعريف أبى الهذيل بأن الحركة هى الكون فى المكان الثانى مهد الطريق لقول النظام بأن الحركة مبدأ تغير ما [٦] وإن السكون معناه أن الجسم كان

---

(١) الاشعرى . مقالات ص ٣٢٤
(٢) أنظر معنى هذه الحركة فى رقم ٢
(٣) الاشعرى . مقالات ص ٣٢٤
(٤) البغدادى . الفرق بين الفرق ص ١٤٤
(٥) الاشعرى . مقالات ص ٣٥٥
(٦) الشهرستانى . الملل جـ ١ ص ٦٢

فى المكان وقتين أى تحرك فيه وقتين [١] كما أنه مهد الطريق لقول الجبائى بأن الحركة والسكون أكوان [٢] وأن معنى الحركة ـ حسب الجبائى ـ معنى الزوال فلاحركة إلا وهى زوال وإنه ليس معنى الحركة معنى الانتقال [٣]

اعتبر أبو الهذيل والنظام والجبائى الحركة كوناً فى المكان الثانى ويقول معمر إن السكون هو الكون [٤] .

فيتضح لنا من جميع هذه التعاريف أن الحركة فى رأى المعتزلة ليست فقط حركة نقله بل هى أيضاً كون بالمعنى الارسطوطالى القائل بأن الكون هو تحول جوهر أدنى إلى جوهر أعلى [٥] . فالكون يظهر عند ما يصل الجوهر إلى كمال أكبر مما كان عليه أعنى أن الكون يظهر فى الحالة الثانية من تغير الشىء . لذلك قال أبو الهذيل إن الحركة هى فى المكان الثانى والمكان الأول الذى تبدأ منه الحركة أو الكون هو عند النظام حالة سكون ولكنها فى نفس الوقت حالة تعتمد عليها الحركة لذلك قال إن السكون حركة اعتماد . ولما قال معمر إن السكون هو الكون فهذا القول لا يختلف فى جوهره عن قول ابى الهذيل بأن الحركة هى فى المكان الثانى أعنى فى المكان أو الحال الذى وصل إليه الجسم المتحرك وتكون فيه . والنظام أطلق على هذه الحالة اسم حركة اعتماد .

فلما عرفت المعتزلة الحركة بأنها كون وليست « نقلة » اتضح لنا لماذا جعلوا الحركة فى المكان الثانى الذى يظهر فيه كون الشىء وبعضهم جعل

---

(١) الاشعرى . مقالات ص ٣٢٤ (٢) الاشعرى . مقالات ص ٣٥٥
(٣) نفس المصدر (٤) أرسطو . كتاب الكون والفساد

الحركة فى المكان الموجود بين الأول والثانى والذى فيه يأخذ الشىء فى التكوين مثل ما قال بشر بن المعتمر .

٣ - أيهم توهم الحركة :

لكل حركة نقطة بداية نسميها المكان الأول ونقطة نهاية نسميها المكان الثانى وبين النقطتين يوجد مكان ثالث تمر وتدوم فيه الحركة . فاذا رجعنا إلى قول المعتزلة بأن المعدومات ساكنة وإن الحركة مكتسبة مع الوجود نجد أنهم يحددون مكان الحركة فى نقطتين مختلفتين . يقول مثلا أبو الهذيل والجبائى وابنه أبو هاشم : ان الحركة تحصل فى الجسم وهو فى المكان الثانى لأنها أول كون فى المكان الثانى [١] ويضيف أبو الهذيل قائلا لا بد للحركة من مكانين وزمانين ولا بد للسكون من زمانيين [٢] وتفسير قول أبى الهذيل هو أنه يعتبر المعدومات فى حالة سكون فالحركة لاتبدأ فى هذه الحالة بل تبدأ فى حالة الوجود والوجود هو حركة مرور المعدومات من حال الى حال . ولكن الجسم عند خلقه ليس متحركا بل قابلا للحركة وهو لم يكن قابلا للحركة فى حالة العدم . وحالة السكون التى يكون فيها الجسم عند وجوده تكون بمثابة حركة متجمعه فى امكانها ان تعمل وهكذا يفسر قول ابى الهذيل ان الحركة توجد فى المكان الثانى إذ أن قبل الوجود يكون سكون والجسم عند وجوده ساكن ولكن الحركة تجمعت فيه فى هذا المكان واصبح فى امكانه التحرك .

لاشك فى أن رأى ابى الهذيل هذا فى الحركة مهد الطريق للنظام للقول

---

(١) البغدادى . الفرق ص ١٤٤ — الاشعرى . مقالات ص ٣٥٤

« بحركة الاعتماد » الذى عرف بها السكون . ان ابا الهذيل جمد الحركة فى المكان الثانى الذى يصبح مكانا للسكون واطلق النظام على السكون هذا اسم حركة اعتماد وقال اذا تحرك الجسم من مكان الى مكان فالحركة تحدث فى الاول وهى اعتماداته التى توجب السكون لا الثانى وان السكون فى الثانى هى حركة الجسم فى الثانى [١] . فلا يقول النظام بالسكون بالمعنى المتعارف لهذا اللفظ لأن ما نسميه سكونا يطلق هو عليه لفظ حركة اعتماد ويميز هذه الحركة عن حركة النقلة .

ثم يلاحظ ان بشر بن المعتمر يسترشد بالتجربة لتحديد مكان الحركة فيقول : الحركة تحدث لا فى المكان الاول ولا فى الثانى ولكن يتحرك بها الجسم عن الاول الى الثانى [٢] فاذن الحركة توجد بين المكانين الاول والثانى اعنى توجد فى المكان الثالث الذى تمر وتدوم فيه الحركة . وتعليل ذلك هو ان فى المكان الاول الجسم لايزال ساكنا والسكون ضد الحركة ولما تحل الحركة فى الجسم الساكن لم يعد هذا الجسم فى الحال الأول اذ ان من المحال ان توجد الحركة والسكون فى آن واحد وفى مكان واحد . ثم طالما الجسم يتحرك فهو لم يبلغ بعد المكان الثانى وهو نهاية الحركة . فاذن الحركة توجد فى المكان الموجود بين المكانين الاول والثانى . فالجسم هو بمثابة نقطه هندسية مميزة عن الحركة وعندما يبدأ فى الحركة يترك المكان الذى كان فيه ساكناً [٣] .

---

(١) الأشعرى . مقالات ص ٣٥٤

(٢) نفس المصدر ص ٣٥٥ — البغدادى . الفرق ص ١٤٤ — اسفرائينى . التبصير فى الدين ص ٤٥

(٣) الخياط . انتصار ص ١١٤ و ١١٥

اما بخصوص الحركة المحلية توجد ايضا حركة فى مختلف اجزاء الجسم لأن اذ لم يغير الجسم مكانه فهذا لايمنع ان اجزاؤه ستغير اماكنها فى داخل الجسم

ان قول بشر فى الحركة لايختلف عن قول الخياط الذى يزعم ان الجسم يتحرك بحلول الحركة فيه ويسكن لحلول السكون فيه [1] ويتضح من قول الخياط انه يميز تماما بين الجسم من جهة والحركة والسكون من جهة أخرى وهما عرضان يحلان فى الجسم على التوالى . فالحركة تحل فى جسم لم يعد ساكنا والسكون يحل فى جسم لم يعد متحركا .

وهكذا يكون رأى بشر والخياط مختلفا تماما عن رأى ابى الهذيل الذى يجمد الحركة فى المكان الثانى (وهو نهاية الحركة) كما انه يختلف عن رأى النظام الذى يعتبر السكون « حركة اعتماد » وذلك لان اباالهذيل والنظام يبنيان رأيهما فى الحركة على فكرة مرور المعدومات الى الوجود بينما بشر والخياط يبنيان رأيهما على ما نشاهده بالتجربة .

٤ ـ كيف تحل الحركة فى الجسم ؟

أوضحنا فى الفصل الثالث من هذا الباب كيف أن المعتزلة تعتبر الأجسام كأنها مكونة من أجزاء لا تتجزأ يختلف عددها وآراء المعتزلة فيها . ونبحث هنا إذا كانت الحركة تحل فى جميع أجزاء الجسم أم فى البعض منها فقط .

يقول أبو الهذيل أن حركة الجسم الكثير الأجزاء جائزة بحركة تحل فى بعض أجزاءه [2] وذلك لأن جميع أجزاء الجسم متضامنة فى تكوينه

---

(١) نفس المصدر .
(٢) البغدادى ، الفرق ص ١١٢

فيكفى أن تحل الحركة فى البعض منها حتى يتحرك كل الجسم وبمقتضى هذا التضامن بين الأجزاء تمر الحركة من الأجزاء المتحركة إلى الأخرى التى هى ليست مباشرة تحت تأثير المحرك .

ولكن الجبائى يزعم أن الجسم إذا تحرك ففيه من الحركات بعدد أجزاء المتحرك فى كل جزء حركة [١] والمعروف أن الجبائى يعترف ببعض الصفات للجزء الذى لا يتجزأ [٢] بينما أبو الهذيل وباقى المعتزلة عروا الجزء من كل صفة إلا من صفة المماسة وهى الصفة التى بها يجامع الجزء أجزاء أخرى ليكون الجسم . فكل من الجبائى وأبى الهذيل وباقى المعتزلة يحافظ على تعريفه للجسم وعلى نظريته فى الجزء ويطبق عليها كل ما يتعلق بالحركة . فحسب رأى أبى الهذيل يكفى أن تحل الحركة فى جزء من أجزاء الجسم حتى يكون الجسم متحركا وذلك بفضل المماسة الموجودة بين جميع أجزاءه .

٥ – هل يجوز أن تحل حركتان جزءا واحدا فى آن واحد ؟

يقول أبو الهذيل أنه لا يجوز أن يحل الجزء الواحد حركتان . بينما الجبائى أجاز ذلك وقال إذا دفع الحجر دافعان حل كل جزء منه حركتان معاً أعنى أن حركة كل دافع تضاف إلى حركة الآخر وتصبحان حركتين فى جزء واحد . ولكن أبا الهذيل يقول أنهما فى الحقيقة حركة واحدة تنقسم على الفاعلين [٣] فعلى رأى أبى الهذيل الحركة التى تحل جسما هى حركة واحدة . فقط شدة الحركة تختلف ولكن الجبائى يرى فى هذه الشدة حركة

---

(١) أشعرى . مقالات ص ٣١٩ (٢) أنظر هذا الباب الفصل الثالث رقم ٤ ثانيا

(٣) الاشعري . مقالات ص ٣١٩

مضافة إلى حركة أعنى عدة حركات حالة فى جسم واحد ومتراكمة الواحدة على الثانية ـ أما إذا حلت عدة حركات فى جسم واحد فى اتجاهات مختلفة أو فى اتجاهين متقابلين فهل يمكن اعتبار هذه الحركات حركة واحدة أم أكثر؟ يقول أبو الهذيل إن الحركة واحدة فى جميع أجزاء الجسم . لنفرض شخصين يدفعان حجراً واحداً فى اتجاهين متقابلين . يبقى الحجر ثابتاً إذا كانت قوة الحركتين متساوية لأن الحركة الناتجة من الأول حلت فى جزء من الجسم مساو للجزء الآخر الذى حلت فيه الحركة الناتجه من الدافع الثانى . وهكذا كل جزء من الجسم لم تحل فيه سوى حركة واحدة والحركتان تقفان عند حد وتتكافآن عنده ولكن اذا مال الحجر فى اتجاه دون الآخر هذا يدل على ان احدى الحركتين طردت الأخرى اعنى الأضعف من الجسم وحلت محلها . فلا تحل الجسم الا حركة واحدة . هذه هى النتيجة التى ينتهى اليها ابو الهذيل

يختلف تفسير الجبائى عن تفسير ابى الهذيل . يقول الجبائى : فى الحالة الأولى حالة ثبات الحجر ـ حركتان متساويتان بالقوة ومتتاليتان حلتا فى نفس الوقت فى جميع اجزاء الحجر وبموجب تكافؤ قوة الحركتين فى داخل الجسم لم يتحرك هذا الجسم ويظل ثابتا . وفى الحالة الثانية : حالة ميل الحجر الى جهة دون الأخرى ان حركة جديدة حلت فى جميع اجزاء الجسم وكانت فى هذه الاجزاء حركة اخرى اقل منها قوة وفى اتجاه مقابل لهذه الحركة الجديدة ـ ففى كلا الحالتين . يقول الجبائى . حركتان حلتا فى جسم واحد فى نفس الوقت .

قال الاسكافى قبل الجبائى يجوز ان تحل حركتان جزءا واحدا كما

انه اجاز ان يحل الجزء الواحد لونان [١] . ففى نظر الاسكافى والجبائى قوة الحركة هى عبارة عن تراكم حركة على حركة فى مكان واحد .

ثم ينشئ ابوالهذيل علاقة بين الزمان والحركة ويقول ان الحركة تنقسم بالزمان فيكون ماوجد فى هذا الزمان غير ماوجد فى الآخر [٢] . فهو ينظر الى الحركة كأنها سيلان لانه لولم تتغير وتتجدد الحركة مع الزمان لتراكمت واصبح هناك حركات كثيرة فى نفس الوقت فى جسم واحد وهذا يخالف رأيه فى الحركة

فابو الهذيل يقول بتجزء الحركة فى داخل الجسم أى ان على رأيه الحركة تحل مختلف اجزاء الجسم كما انها تتجزأ بالنسبة الى الزمان اذ ان الحركة تتجزأ بتجدد الآنات فهو لا يعتبر الحركة كتيار مستمر بل كتيار متقطع بينما الجبائى نفى هذا التجزء فى الحركة

٦ - جميع الحركات متناهية:

الحركة عرض للجسم يكتسبها مع الوجود ولما كانت الأعراض غير دائمة فلايمكن ان تكون الحركات لامتناهية . فكل حركة مصيرها السكون وهذا ماجعل ابا الهذيل يقول ان حركات اهل الخلدين تنقطع وأنهم يصيرون الى سكون دائم خمودا وتجتمع اللذات فى ذلك السكون لأهل الجنة وتجتمع الآلام فى ذلك السكون لأهل النار [٣]. فحالة السكون تحل حتما محل الحركة وفى السكون لم يعد يوجد تغير ولا تبدل بل ثبات مطلق .

---

(١) الأشعرى : مقالات ص ٣٢٠ (٢) نفس المصدر ص ٣١٩ ـ البغدادى ـ الفرق ص ١١٢ (٣) الشهرستانى : الملل جزء ١ ص ٥٨

ولما قال جميع المعتزلة ان الحركات اعراض يستنتج من قولهم هذا ان جميع الحركات ستنتهى الى سكون اعنى الى حالات ثابته وهذا هو الأمر الذى سينتهى اليه اهل الخلدين .

أثر ارسطو

يقول ارسطو فى كتاب السماع الطبيعى ان جميع الحركات الطبيعية ما عدا حركات الاجرام السماوية من نقله العناصر الأرضية ومركباتها ومن استحالة ونمو النبات والحيوان لها حد تنتهى اليه بالطبع وتسكن عنده . نعم ان ارسطو يقول بأنتهاء الحركات فى العالم تحت فلك القمر وهو عالم السكون والفساد . والمعتزلة لم تقسم العالم قسمين مثل ما فعل ارسطو اعنى مافوق فلك القمر وما تحته بل اعتبروا العالم بأسره مخلوقا متحركا . ولما كانت الحركة لها بداية فى مذهبهم . فيكون لها حتما نهاية

٧ - هل تولد الحركة السكون والسكون الحركة ؟

يقول الجبائى انه لايجوز ان يولد السكون شيئا والحركة تولد حركة وتولد سكونا . وزعم ان فى الحجر اذا وقف فى الجو حركات خفية تولد انحداره بعد ذلك وان فى القوس الموتر حركات خفيات تولد قطع الوتر اذا انقطع وفى الحائط حركات خفية يتولد عنها وقوعه [١] . فالسكون الذى فى الحجر عندما يقف والذى فى الحائط قبل وقوعه متولد عن حركة وهو بدوره يولد حركة مثل انحدار الحجر او قطع وتر القوس او وقوع

---

(١) الأشعرى . مقالات ص ٤١٣

الحائط. فكأن السكون هو تجمع حركات وهو حركة بالقوة [١]. بينما السكون الغير مسبوق بحركة لا يولد شيئا . فالحائط شيد بواسطة حركات تجمعت فيه ويمكنها ان تحدث فى الحائط سكونا كما يمكنها ان تحدث حركات أخرى .

وهذا القول قريب من قول بشر بن المعتمر القائل انه يجوز ان تولد حركة سكونا والسكون حركة والحركة حركة والسكون سكونا [٢] وهذا قريب ايضا من رأى ابى الهذيل الذى يركز الحركة فى المكان الثانى للمتحرك اعنى فى كونه . وهو قريب أيضاً من رأى النظام الذى يعتبر السكون حركة اعتماد.

ولكن نفت معتزلة فرع بغداد ان تولد الحركة سكونا والسكون حركة [٣]. والمعروف ان بشر بن المعتمر مؤسس فرع بغداد اخذ الاعتزال عن البصريين اعنى عن الهذيلية والنظامية وان الجبائى من معتزلة البصرة انتهى الى تعريف الحركة والسكون بأنهما اكوان . فاذا رد البغداديون هذا التعريف فذلك لأنهم كانوا يفحصون المسألة من الوجهة الميتافيزيقية والاخلاقية اكثر مما كانوا يفحصونها من الوجهة الطبيعية . فلو كانوا سلموا بأن السكون يولد الحركة والحركة السكون لأضطروا ان يقولوا ان كل ضد يولد ضده وان يطبقوا هذا الأصل فى الاخلاق ويقولوا ان المعصية تولد الطاعة [٤] . ان لهذه الجملة الأخيرة التى يذكرها هنا الأشعرى عن البغداديين مغزى كبيرا . ولكن معتزلة بغداد ينفون ان المعصية تولد الطاعة

---

(١) بالمعنى الارسطوطالى لهذا اللفظ

(٢) الأشعرى : مقالات ص ٤١٣

(٣) نفس المصدر

(٤) نفس المصدر

والعكس ويقولون ان المعصية تولد ماليس بطاعة ولا بمعصية ولا تولد الطاعة (١).

فبينما معتزلة البصرة بحثت هذه المسألة من الوجهة الطبيعية فقط نجد أن معتزلة بغداد توخت فى بحثها لها التطبيقات الميتافيزيقية وجاءت نتيجة البحث مخالفة لقول البصريين . فمن جهة معمر والجبائى يعرفان الحركة والسكون بأنهما أكوان متأثرين بقول أبى الهذيل بأن الحركة مركزة فى المكان الثانى للمتحرك وبقول النظام الذى يعرف السكون بأنه حركة اعتماد ومن جهة أخرى نجد البغداديين يقولون بأن الحركة والسكون حالات متميزة الواحدة عن الأخرى ولا يمكن أن تولد الواحدة الأخرى .

إنا نلاحظ فى قول البصريين فى الحركة والسكون فكرة (نعم غير ناضجة بعد) عن توازن القوى الذى بموجبه يبقى الجسم ثابتا وأن السكون المطلق هو زوال كل تأثير ناتج عن قوة على جسم ما . وفى عالمنا لا يوجد جسم خارج مطلقا عن تأثير أى قوة . ومانسميه سكون الجسم هو فى الحقيقة حالة توازن بين القوات المختلفة المحيطة به والمؤثرة فيه. فلما يختل هذا التوازن يتحرك الجسم ـ هذا فيما يختص بالأجسام الجامدة . ومن هنا يتضح لنا قول النظام بأن السكون هو حركة اعتماد . وقول الجبائى ومعمر بأن الحركة والسكون أكوان وأن توازن الحركات ينتج عنه سكون وعدم توازنها ينتج عنه حركة . أما فيما يختص بالأحياء فالحركة فيها هى كون أعنى تحول الجسم من حال إلى حال أكمل والسكون عكس الفساد الذى هو تحول الجسم من حال إلى حال أدنى .

---

(١) الاشعرى . مقالات ص ٤١٣

٨ - الطفرة

لما قال النظام أن لاجزء إلا وله جزء ولما أحال جزءا لايقسمه الوهم ولايتصور له نصف فى القلب (١) أثار مشكلة فيما يختص بالحركة وهى : كيف يمكن قطع مساحات لامتناهية ؟ إذ أنه اعتبر الأجسام قابلة للتجزءة إلى مالا نهاية. وحل هو هذه المشكلة بقوله أن بعض هذه المسافات يقطع بالحركة والبعض الآخر بالطفرة ومعناها أن الجسم الواحد يمر من المكان الأول إلى المكان الثالث دون أن يمر بالثانى (٢) . وهكذا كان النظام أول متكلم أحدث القول بالطفرة .

مصدر القول بالطفرة

يقول البغدادى أن النظام أخذ هذا القول من ملحدة الفلاسفة (٣) ولكن الخياط يبين لنا مصدرا آخر ويذكر المانوية قائلا : أن المانوية تزعم أن النور والظلمة مختلفان متضادان وبلادهما لامتناهية . ثم يزعمون أن الهامة (وهى روح الظلمة) قطعت بلادها ووافت بلاد النور أعنى أنها قطعت بلاداً لامتناهية ومرت إلى بلاد لامتناهية . فكيف يمكن تعليل هذا المرور ؟ هذا من جهة ومن جهة أخرى يقول النظام أن الروح تقطع العالم وترتفع إلى بلاد لامتناهى . فهى تمر من متناه إلى لامتناه - ثم فى العالم المتناهى

---

(١) الخياط : الانتصار ص ٣٣ و ٥٥ انظر الفصل الثالث رقم ٦

(٢) الاشعرى . مقالات ص ٣٢١ — البغدادى : الفرق ص ١٢٢ و ١٢٣ — الشهرستانى : الملل ج ١ ص ٦٣ — ابن المرتضى : ذكر المعتزلة ص ٢٩

(٣) البغدادى : الفرق ص ١١٣ — انظر الفصل الثالث رقم ٦

جميع الأجزاء يمكن تجزئتها إلى مالا نهاية له . فكيف يمكننا تعليل قطع الروح لهذه الأجزاء اللامتناهية حتى ترتفع إلى أعلى ؟ (١) .

فالخياط يعرض لنا المسألة من الوجهة الميثافيزيقية والخلقية وليس فقط من الوجهة الطبيعية .

يعترض النظام على المانوية قائلا : إذا كان النور والظلمة لامتناهيين فى بعض الجهات، يجب أن يكونا لامتناهيين فى جميع الجهات لأن ما هو لامتناه فى جهة يجب أن يكون لامتناهيا فى جميع الجهات . فكيف يمكن تعليل مرور الهامة من الظلمة إلى النور ؟ إن ذلك لا يمكن أن يكون بواسطة حركة عادية أعنى بالمرور من جزء إلى جزء لأن فى هـذه الحالة تكون جهات النور والظلمة متناهية . ولما كانت الحركة مجرد مرور من نقطة إلى نقطة من المكان فيلزم عن ذلك أن كل فضاء متناه ومكون من أجزاء ثابتة غير قابلة التجزئة ولكن يقول النظام أنه لا يوجد جزء إلا وتجزئته ممكنة إلى مالا نهاية فكيف يمكن تعليل المرور من نقطة إلى نقطة ومن بلاد الظلمة إلى بلاد النور؟

حل النظام المشكلة بالقول بالطفرة وجاء حله أيضاً منطبقاً على مرور الروح من عالم إلى عالم . ويقول إن الروح تطفر من عالمنا إلى العالم الآخر .

صعوبة

ولكن هنا سؤال :كيف يمكن تعليل تكوين الأجسام المتناهية المحدودة من أجزاء متجزءة إلى ما لا نهاية ؟ أو بمعنى آخر كيف اللامتناهى يكون

---

(١) الخياط : الانتصار ص ٣٢ و ٣٥

المتناهي ؟ إن النظام ينتهي إلى القول بأن لا جزء إلا والوهم يجزءه إلى ما لا نهاية ولكنه لم يبدأ باللانهاية بل بدأ بالأجسام كحقيقة حسية . فهو يبدأ بالمتناهي ويصل إلى اللامتناهي . وذلك ما اضطره إلى القول بالطفرة .

٩ – بعض الامثلة للطفرة

يذكر لنا الشهرستاني بعض الأمثلة للطفرة محاولا أن يوضح رأى النظام فيها . ويبدأ بهذا المثل : اا الزم مشى نملة على صخرة من طرف إلى طرف انها قطعت ما لا يتناهي – وكيف يقطع ما يتناهي ما لا يتناهي – قال النظام يقطع بعضها بالمشي والبعض بالطفرة [١] .

لا تزال هناك نقطة غامضة في كلام النظام عن المتناهي واللامتناهي – فتارة يقول إن المساحة متناهية ومحدودة وطوراً يقول إنها لا متناهية وقابلة التجزءة إلى ما لا نهاية – وحسب قوله كل جسم قابل للتجزءة إلى ما لا نهاية – فأين يوجد بالضبط المتناهي ؟ نعم إن النظام يبدأ بالأجسام المحسوسة ويقول إنها قابله التجزءة بالوهم إلى ما لا نهاية – فعلى قوله هذا تقابل النملة بعض نقط متناهية ومحدودة تقطعها بحركة المشي وأما المسافات اللامتناهية (بالوهم) تقطعها النملة بالطفرة . فالنظام لجأ إلى فكرة الطفرة لتعليل قطع هذا الفراغ اللامتناهي (بالوهم) .

والمثال الثاني خاص بحبل شد على خشبة معترضة وسط بئر طوله خمسون ذراعاً وعليه دلو معلق وحبل طوله خمسون ذراعاً علق عليه معلاق

---

(١) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٦٣

فيجز به الحبل المتوسط فإن الدلو يصل إلى رأس البئر وقد قطع مائة ذراع بحبل طوله خمسون ذراعاً فى زمان واحد . وليس ذلك إلا أن بعض القطع بالطفرة ـ والفرق بين المشى والطفرة يرجع إلى سرعة الزمان وبطئه (١) . فيحاول النظام أن يبرهن أن بواسطة حبل طوله خمسون ذراعاً يمكن رفع الدلو إلى مسافة مائة ذراع ليستنتج من ذلك أن الدلو قطع خمسين ذراعاً بالحركة العادية والخمسين ذراعاً الأخرى بالطفرة . بينما فى الحقيقة يوجد حبلان طول كل واحد منهما خمسون ذراعاً .

ويذكر الأشعرى مثالا آخر للطفرة وهو الخاص بالدوامة يتحرك أعلاها أكثر من حركة أسفلها ويقطع الحز أكثر مما يقطع أسفلها وقطبها وذلك لأن أعلاها يماس أشياء لم يكن حازى ما قبلها (٢) . ولكن يلاحظ أن وسط الدوامة أعرض من أسفلها ومن قطبها لذلك هو يقطع أكثر منهما ولكن الحركة واحدة فى كل الدوامة .

١٠ ـ سرعة الحركة

يحاول الشهرستانى تفسير قول النظام بالطفرة فيقول : والفرق بين المشى والطفرة يرجع إلى سرعة الزمان وبطئه (٣) . المعروف أن الحركة متعلقة بالزمان والمكان . ووحدة الزمان هى الآن . فتكون الطفرة مرور متحرك من مكان إلى مكان آخر فى زمان أقل من الزمان المقرر عادة لهذا المتحرك . إذا خصصنا لكل نقطة من المكان آناً من الزمان يجتاز به المحرك

---

(١) الشهرستانى : الملل جـ ١ ص ٦٣
(٢) الاشعرى . مقالات ص ٣٢١
(٣) الشهرستانى : الملل جـ ١ ص ٦٣

هذه النقطة ـ فالطفرة معناها أن يمر المتحرك فى آنين من الزمان من نقطة أولى إلى نقطة ثالثة أو عاشرة ويكون قد اجتاز فى آنين اثنين ما كان يجب اجتيازه فى ثلاثة آنات أو عشرة ـ وذلك طبعاً خلاف ما قاله أرسطو الذى ربط بين الزمان والمكان والحركة وخصص لكل حركة آناً فى مكان معين . ولكن لجأ النظام إلى فكرة الطفرة لأنه قال بعدم تناهى تجزءة الجزء .

رد أبو الهذيل قول النظام بالطفرة واعتبر الحركة مرور المتحرك بجميع نقط المكان على التوالى وقال ان فى كل حركة توجد أوقات سكون وسرعة الحركة تختلف بطول أو قصر أوقات السكون هذه . ومثل لذلك بقوله إن للفرس فى حال سيره وقفات خفية وفى شدة عدوه مع وضع رجله ورفعها ولهذا كان أحد الفرسين أبطأ من صاحبه وكذلك للحجر فى حال انحداره وقفات خفية بها كان أبطأ من حجر آخر أثقل منه أرسل معه (١) فلا يعتبر ابو الهذيل حركة هبوط الجسم كأنها مستمرة بل يعتبر كل حركة كأنها قطع جميع نقط المكان على التوالى وبين كل نقطة ونقطة توجد أوقات سكون وباختلاف طول أو قصر هذه الأوقات تختلف سرعة المتحرك . ووجهة نظر أبى الهذيل فى الحركة تتفق ونظريته القائلة بأن الأجسام مكونة من أجزاء لا تتجزأ . وهذا خلاف ما قاله النظام فى الأجسام .

يتضح لنا من هذا العرض ان نظريات المعتزلة الخاصة بالحركة متعلقة بنظرياتهم الخاصة بالأجسام . فمن اعتبر الأجسام مكونة من أجزاء لا تتجزأ قال أن الحركة هى مرور المتحرك من نقطة إلى نقطة على التوالى بينها من

---

(١) الاشعرى : مقالات ص ٣٢٢

قال بأن لا جزء إلا ويتجزأ - وهو قول النظام - اضطر أن يلجأ إلى فكرة الطفرة ليفسر قطع أجزاء قابلة التجزئة إلى ما لا نهاية . ولكن اختلاف الآراء فى تكوين الأجسام وفى الحركة لا يمس جوهر التوحيد عند المعتزلة يحق لكل معتزلى أن يفحص جميع المسائل المتعلقة بالطبيعة المادية كما يتراءى له وطالما هو لم يبتعد عن الأصول الخمسة فلا يزال معتزلياً .

ولكن أعداء المعتزلة اتخذوا من تناقض الحلول فى مسائل لا تعتبر جوهرية سلاحاً ضد المعتزلة وقالوا إن بعضهم يكفر البعض بينما فى الحقيقة لا يوجد تكفير ولا كفر فقط معارضة فى آراء متعلقة بمسائل فرعية .

الفصل الخامس

العـــلة

سبق وبينا كيف تفسر المعتزلة مرور الأشياء من العدم إلى الوجود[1] زاعمة أن هذا المرور يتم بواسطة الله ـ ثم أنهم يلاحظون الحركة فى العالم والحركة هى المرور من حال إلى حال أو الانتقال من مكان إلى مكان . ولكل حركة علة . وبحثت المعتزلة فى العلة ونعرض هنا آراءهم الخاصة بها . ودراسة العلة تؤدى إلى عرض مبدأ الحتمية وهذا المبدأ فى رأيهم عبارة عن مبدأ العلية ومبدأ الغائية .

١ – مبدأ الحتمية فى الطبيعة

يعبرون حديثا عن هذا المبدأ بقولهم أن نفس العلة تنتج نفس المعلول فى نفس الظروف . وأبو الهذيل يعبر عن نفس الفكرة بقول قريب من هذا فيقول : ليس يفعل فاعل فعلا إلا وفعل مثله جائز منه حتى يتغير عما كان عليه من القدرة والتخلية إلى العجز والمنع فحينئذ يتعذر عليه ما كان ممكنا له للعجز الحادث[2] أعنى إذا تغيرت العلة تغير حتما المعلول . ويمثل أبو الهذيل لهذا المبدأ بمثل بسيط فيقول : إن الحجر إذا كسر به شىء اليوم فهو يصلح لكسر مثله طالما لم تتغير صفة الحجر . ويقول أبو موسى

---

(١) انظر الفصل الأول الخاص بالعدم (٢) الخياط : الانتصار ص ١٥

المردار بهذا الصدد أن من جاز منه الفعل فى حال لم يستحل منه فى غيرهما بغير تغيير دخل عليه كما أن الحجر الصلب إذا كسر شيئا لما فيه من الصلابة والثقل لم يستحل به كسر مثله لغير تغيير حدث فيه وبغير نقصان لحق ذاته[١] وهذا هو رأى جميع المعتزلة

وهناك نقطة يؤكد عليها ابو الهذيل وهى الخاصة بقدرة الفاعل اعنى العلة بالنسبة الى المعلولات التى يمكنه أن ينتجها . فيقول أن الفاعل لا يفقد كل قدرته عندما يحدث المعلول الأول وإلا لم نعد نقول أن نفس الفاعل فى إمكانه أن يحدث أفعالا مماثلة للفعل الأول إذ أنه لم يعـــد يبقى له أفعال مماثلة لهذا الفعل الأول لأنه فقد كل قدرته فيه فاذن الأفعال المقدور عليها لم تحدث كلها دفعة واحدة . وهكذا إذا رجعنا إلى المثل المتقدم يقول ابو الهذيل إذا كسر بالحجر جميع الأشياء الممكن كسرها لم يعد يقدر أن يكسر أشياء آخر إذ أن هذا الحجر فقد كل ما فى قدرته[٢]

العلة من الوجهة الميتافيزيقية

سبق وبينا فى الفصل الأول الخاص بالعدم أن وظيفة الفاعل اعنى الله تنحصر فى منح الوجود لماهيته فى حالة العدم ممكنة الوجود فاذن الله علة الوجود ولكنه لما منح الوجود للعدم هل هو تعالى انفد كل قدرته ؟ . يقول النظام أن الخلق مستمر[٣] من لدن الله لأن الفاعل إذا فعل شيئا فى امكانه أن يعيد فعله عددا لا متناهى من المرات طالما لم تتغير طبيعته . ولما كانت ماهية الله لم تتغير أبدا وبما أنه تعالى منح الوجود للعدم فهو يستمر

(١) نفس المصـدر ص ١٤ (٢) نفس المصـدر ص ١٥

(٣) ملحوظة : قال أرسطو ان ماهية الزمان فى الآن تتجدد باستمرار تبعاً لاستمرار الحركة (السماع الطبيعى م ٦)

فى منحه هذا الوجود طالما هو تعالى لم يتغير [١]

فكلام النظام هنا لا يختلف فى جوهره عن كلام ابى الهذيل القائل بأن ليس يفعل فاعل فعلا إلا وفعل مثله جائز منه حتى يتغير عما كان عليه من القدرة الخ .

ويلاحظ أن المعتزلة لا تقف عند حد الأمور الطبيعية بل انها تأخذها كأساس وتتحداها إلى الأمور الميثافيزيقية متبعين فى ذلك منهج ارسطو .

٢ ـ أنواع العلل

لكل حركة علة . أحيانا تكون العلة سابقة للمعلول وأحيانا تكون معه وأحياناً تكون بعده . ويمثل النظام لهذه الحالات الثلاث قائلا : « العلل التى تتقدم المعلول كالأرادة الموجبة وما أشبه ذلك والعلة التى يكون معلولها معها كحركة ساقى التى ابنى عليها حركتى . وعلة تكون بعده وهى الغرض كقول القائل انما بنيت هذه السقيفة لأستظل بها والاستظلال يكون فيما بعد [٢]. وهذه العلة الثالثة هى ما نسميه العلة الغائية ـ لكن بعض المعتزلة مثل بشر بن المعتمر والاسكافى لم يقولا بهذه العلل الثلاث بل قالا أن علة كل شيء قبله ومحال أن تكون علة الشيء معه [٣]

من البديهى أن العلة الغائية التى يتحدث عنها النظام ـ وهى الثالثة فى تقسيمه للعلل ـ يمكن اعتبارها علة متقدمة على المعلول لأنه إذا لم نكن نريد الظل

---

(١) ابن حزم ، الفصل جـ ٥ ص ٣٥ (٢) الأشعرى . مقالات ص ٣٩١
(٣) نفس المصدر ص ٣٨٩

لما أقمنا هذه السقيفة . ونحن نعزم أولا على إقامتها ثم ننفذ عزمنا . فاذن العلة الغائية سابقة للمعلول ـ بقيت العلة التي مع معلولها كما هي موضحة في مثل النظام الخاص بحركة الساق عند التحرك . لا شك في أن حركات الساق جاءت تنفيذاً لعمل ارادى وهو مثلا عزمنا على الانتقال من مكان إلى مكان وبهذا المعنى تكون العلة متقدمة على المعلول مثل ما قال بشر والاسكافى ولكن هل يمكن اعتبار حركة الساق متقدمة على التحرك إذ لا يمكن أن نتصور الواحدة دون الأخرى أعنى لا توجد حركة بدون تحريك الساق ؟ لذلك رد الجبائى العلل إلى نوعين منها علة قبل المعلول وهى مقدمة بوقت واحد وما جاز أن يتقدم الشيء أكثر من وقت واحد فليس بعلة له ولا يجوز أن يكون علة له . وعلة أخرى تكون مع مدلولها كالضرب والألم وما أشبه ذلك [١] .

يؤكد الجبائى على نقطة مهمة وهى أن العلة يجب أن تكون مباشرة قبل المعلول عند ما يقول أن العلة قبل المعلول وهى مقدمة بوقت واحد فكأنه يعتبر العلة البعيدة أعنى الأولى أو بمعنى آخر الغاية ليست علة المعلول الناتج بل هى علة العلل المتوسطة الفاصلة بين هذه العلة الأولى والمعلول الأخير [٢] مثال ذلك فكرة تشييد منزل ليست بالعلة المباشرة لبناء هذا المنزل ولو أنها العلة الأولى أعنى العلة الغائية ـ والعلل المباشرة تكون كل هذه العلل المتسلسلة لتنفيذ البناء مثل عمل المهندس والمقاول والعمال الخ . فالجبائى لا يفصل العلة عن معلولها . والعلة المباشرة للمعلول هى العلة الحقيقية لهذا المعلول .

---

(١) الاشعرى مقالات ص ٣٩١ (٢) انظر بعده رقم ٥ التولد

ثم فيما يختص بالنوع الثانى من العلل عند الجبائى طالما تستمر العلة يستمر المعلول فطالما يستمر الضرب أو الأذى يستمر الألم وفى هذه الحالة تكون العلة مع المعلول مثل ما قال النظام وهكذا يحاول الجبائى أن يقرب العلة من معلولها بقدر الامكان إذ أن كل ما يتوسطها يعتبر علة حقيقية لهذا المعلول الأخير ومعلولا لعلة متقدمة عليه .

٣ – العلة الغائية

العلة الغائية هى فى الحقيقة علة أولى تسبق حتما معلولها . فهى تسبقه فى فكر من ينفذها إذ أن الفعل العاقل هو الذى تصدر عن فكرة لغاية ما . وفى هذا الصدد يذكر لنا الشهرستانى قول المعتزلة بأن الحكيم لا يفعل فعلا إلا لحكمة وغرض ينتفع به وبنفع غيره وفى كلتا الحالتين فهو يفعل لغرض أو غاية (١) . فاذا تكلم جميع المعتزلة عن العلة الغائية فهذا أمر طبيعى إذ أنهم يعترفون بقدرة الانسان على تحكيم عقله فى أفعاله كما أنهم يقولون إن الطبيعة خاضعة لنظام محكم عاقل سنه الله لها (٢) . ولما كان الله لا يفعل إلا لينفع غيره ففى أفعاله صلاح للغير لأنه حكيم .

فبجانب الحتمية السائدة فى العالم الطبيعى تقول المعتزلة بنظام عاقل يرتب العالم . وهذا النظام خاضع لفكرة الخير . فمسألة العلة تؤدى بالمعتزلة إلى اعتبارات ميثافيزيقية وأخلاقية سنفحصها فى الجزء الثانى .

---

(١) الشهرستانى . نهاية الاقدام ص ٣٩٧

(٢) أنظر الباب الأول الفصل الثالث رقم ٤ و ٥

٤ . مكان العلة الاولى

تقول المعتزلة أن العلة الأولى لجميع المخلوقات هي أمر الله لها المعبر عنه بقوله تعالى «كن» . وهذا الأمر هو علة العلل جميعاً . فأين يكون مكانه ؟ يقول أبو الهذيل إن هذا الأمر ليس فى مكان : لا يجوز أن يكون فى الله ذاته إذ أن هذا الأمر حادث وذاته تعالى قديمة فلا يمكنها أن تكون مكاناً لما هو حادث - ثم أن هذه العلة ليست فى مكان يحويها لأنه لو كان الأمر كذلك لزم تفسير هذا المكان. لذلك اعتبرت المعتزلة أمر الله «كن» لا فى مكان خلاف مكانه (أعنى مكان الأمر نفسه). ولما كانت جميع العلل الآخرى متعلقة بهذا الأمر فكانها كلها فيه أعنى أن هذا الأمر هو مكان جميع العلل الأخرى[1] فلا توجد أى علة جزئية دون أن تكون متعلقة بالعلة الأولى أعنى بأمر الله «كن» الموجه للمعدوم . فليس هناك أية علة خالقة خلاف هذه العلة الأولى .

العلل التابعة للعلة الأولى

إن العلل الثانوية التابعة للعلة الأولى منها ما يشتق من الجواهر الحية ومنها ما يشتق من الجواهر الغير حية . وتقول المعتزلة ان الحياة تملأ كل الكائن الحى وهى أصل ومكان العلم والارادة والقدرة . فاذا قام العلم والقدرة بجزء واحد من أجزاء الحى كان المجموع عالماً قادراً - والمعتزلة تعنى هنا الحياة العاقلة فكل علم وكل عزم قائم بهذه الحياة وهى قائمة بكل الكائن الحى وهذا

---

(١) الايجى . المواقف ص ٩٢ جلبى . شرح المواقف ص ٥٥٠ و ٥٥١ — الجرجانى . شرح المواقف ص ١٨٥

المبدأ ينطبق أيضاً على كل ما يشترط فى قيامه بمحله الحياة أعنى أنه ينطبق على الحياة الحاسة والحياة النامية فقدرة الحيوان أو النبات على التحرك أو النمو أو التكاثر قائمة بحياته والحياة تملأ جميع الكائن الحى .

أما بخصوص الغير حى فحكم العلة فيه لا يتعدى محلها بل يختص به ومثال ذلك الألوان لا يتعدى حكمها محلها فاذا حل لون فى جزء من الجسم يكون هذا الجزء فقط متلونا وليس جميع الجسم[1] فكل ما لا يشتق من الحياة مثل اللون والشكل الخ لا يتعدى حكمه المحل الذى وجد فيه أما كل ما يتعلق بالحياة فمحله كل الكائن الحى .

فالمعتزلة تحدد محلا معينا للعلل المتعلقة بغير الحى بينما يكون المحل غير محددا للعلل المتعلقة بالحياة إذ أن مكان هذه العلل هو الحى كله فهكذا من المحال تحديد محل العلم والقدرة والأرادة فى الحى بينما من السهل تحديد محل اللون والذوق والشكل الخ فى الغير حى .

وإذا خصصت المعتزلة أماكن لكل هذه العلل الثانوية فأنهم لا يحددون محلا للعلة الأولى أعني لأمر الله « كن » بل يجعلونها محلا لجميع العلل الأخرى فمسألة مكان العلة مرتبطة بالمسألة الميثافيزيقية وعلم النفس وعلم الطبيعة

٥ - التولد

لما عرضنا أنواع العلل (انظر رقم ٢ من هذا الفصل) لاحظنا أن المعتزلة تعتبر العلة التى تسبق مباشرة المعلول علة حقيقيــــة له ومع ذلك فأنهم

---

(١) الايجى . المواقف ص ٩٢ — جلبي : شرح المواقف ص ٥٥٠ و ٥٥١
الجرجانى . شرح المواقف ص ١٨٥

لا ينكرون وجود العلل المتوسطة التى توجد بين العلة الأولى ومعلولها فيقولون بوجود علل مباشرة وعلل غير مباشرة . ويعرف الأسكافى العلل الغير مباشرة بقوله: كل فعل تهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد اليه والإرادة له فهو متولد وكل فعل لا يتهيأ إلا بقصد ويحتاج كل جزء منه إلى تجديد وعزم وقصد اليه وإرادة له فهو خارج من حد التولد داخل فى حد المباشر(١) فكل فعل يصدر عن فعل آخر يكون متولدا عنه . ولما كانت الأفعال الصادرة مباشرة عن الإرادة متعلقة بها فلا يمكن اعتبار مثل هذا الفعل فعلا متولدا. إذ أنه لا يوجد فعل يتوسط الإرادة والفعل الصادر عنها مباشرة كما وان الإرادة يمكنها أن توقف تنفيذ عزم أو تغييره أو ابعاده . وبمعنى آخر الأراده تبقى دائما مسيطرة على أفعالها المباشرة إذ أن الإرادة تعتبر العلة المباشرة للمرادات ولذلك هى مسؤولة عن أفعالها المباشرة . ولذلك تعتبر المعتزلة الإنسان مسؤولا عن عزمه وعن أول فعل يصدر عن الإرادة وهى فى نظرهم علة اولى مختارة .

لما كان العزم هو عمل الأرادة المباشر فهذا العزم ينفذ بواسطة أعمال خارجية . ولكن فى الطبيعة كل فعل له تأثيرات عديدة على أفعال أخرى فالفعل الأول الصادر عن الأرادة يمكنه أن يسبب سلسلة من التغييرات فى العالم الخارجى وكل حلقه من هذه السلسلة تعتبر فعلا متولدا عن الفعل السابق لها وهكذا الأمر حتى نصل إلى الفعل الأول الصادر مباشرة عن الإرادة . فالى أى حد يعتبر الإنسان مسؤولا بالنسبة إلى جميع هذه الأفعال

---

(١) الأشعرى — مقالات ص ٤٠٩

المتولدة التي تبدأ بالفعل الأرادى الأول وتنتهى عند آخر نتيجة له ؟ وبمعنى آخر هل نحن مسؤلون عن كل ما يتولد عن أفعالنا الإرادية ؟

يلاحظ أولا أن المعتزلة تسلم بأصلين وهما حرية الاختيار عند الإنسان من جهة والحتمية فى الطبيعة من جهة أخرى . يقولون أن الإنسان حر فى ما يقرره بأرادته فعليه يكون مسؤولا عن هذا العزم إذ أنهم يقولون أن العقل عندما يكمل فى امكانه أن يميز بين الخير والشر . والارادة لا تعزم إلا مستنيرة بالعقل - ثم الطبيعة خاضعة لقوانين ثابتة لا يمكن تغييرها ولما يتخذ الأنسان عزما فلا يدخل تغييرا فى الطبيعة ولكن هذا التغيير يتبع قوانين الطبيعة فى الاتجاه الذى يكون قد وجهه فيه الفعل الارادى . فمثلا إذا قذفت حجرا يكون من الطبيعى أن يتحرك هذا الحجر من مكان إلى مكان بموجب قانون الحركة الذى تخضع اليه الأجسام وهذا القانون ثابت . وإذا قذفت هذا الحجر على شخص معين حتى أسبب له ضرراً فاكون قد وجهت الحجر فى اتجاه اخترته أنا وهذا الحجر يسير حسب قوانين الحركة التى هو خاضع لها . وفى قذف الحجر نميز أولا عزماً حراً من جهة ومن جهة أخرى قانونا طبيعيا ينفذ هذا العزم (١)

اننا نبحث هنا العلة من الوجهة الطبيعية فقط ونرجئ بحثها من الوجهة الخلقية الى البـاب الخاص بالأخلاق (الجزء الثانى) . ولكن يلاحظ ان المعتزلة لاتفصل تماما وجهتى النظر الطبيعية والخلقية بل تربط دائما بينهم

---

(١) ملحوظة . العزم هو الفعل المباشر للارادة بينما جميع حركات الحجر وكل ما يترتب عليها هى أفعال متولدة فمثلا يجوز أن يكسر هذا الحجر لوحاً من الزجاج وأن أجزاء هذا الزجاج تسبب ضرراً لشخص الخ .. فكل هذه أفعال متولدة عن العزم فى قذف الحجر.

ونحاول هنا ان نحدد العلاقة بين العلة والمعلولات المتولدة عنها لاسيما اذا كانت العلة عاقلة ومريده .

نجدان المعتزلة تبحث خصوصا الحالتين التاليتين :

الحالة الاولى

الفاعل الذى يدأ الفعل مات قبل ان ينتهى مفعول فعله .

الأصل الذى تقول به المعتزلة : هواذا فعل أحد الأحياء القادرين فعلا تتولد عنه أفعال بعد موته فينسب اليه مايتولد عن فعله بعد موته . مثلا اذا ارسل رجل حجرا من رأس جبل فهوى الى الأرض ثم اذا أمات الله المرسل للحجر قبل ان يصل الحجر الى الأرض فهوى الحجر بعد موت المرسل متولد عن ارساله اياه فهو منسوب اليه دون غيره . وكذلك الأمر فى رجل نزع فى قوسه يريد الهدف فلما خرج السهم عن قوسه امات الله الرامى . فذهاب السهم بعد الرامى متولد عن رميته فهو منسوب اليه لا الى غيره [1] ان هوى الحجر وارسال السهم ولو أنهما صادران عن انسان عاقل حر الا أنهما خاضعان لقوانين طبيعية ثابته لاتتعلق بأرادة الانسان ولكن يعتبر الرامى السبب الأول لكل مايتولد عن فعله الأول وهو الرمى او القذف لأن ذهاب السهم عند رمى الرامى به لايعدو خصالا أربعا : اما ان يكون فعلا لله او للسهم او فعلا لافاعل له اوفعلا للرامى . ويفحص الخياط هذه الحالات الأربع على ضوء مبدأ العلية والحتمية فى الطبيعة فيقول ليس يجوز ان يكون ذهاب السهم فعلا لله لأن الرامى لايدخل الله فى افعاله

(١) الخياط : الانتصار ص ٧٧

ويضطره اليها لأن الله مختـــار لأفعاله فقد كان يجوز ان يرمى الرامى ولا يحدث الله ذهـاب السهم فلا يذهب . فالسهم فى ذهابه خاضع لقانون آخر وهو قانون الحركة . ثم لا يجوز ان يكون ذهاب السهم فعلا للسهم لأن السهم موات ليس بحى ولا قادر وما كان كذلك لم يجز منه الفعل كما لا يجوز ان يختـار ولا يريد ولا يعلم . وكذلك لا يجوز ان يكون ذهـاب السهم فعلا لا فاعل له لأن ذلك لو جاز لجاز ان يوجد كتاب بلا كاتب له وهذا محال بقى ان ذهاب السهم منسوب الى الرامى به دون غيره اذ كان هو المسبب له

وهكذا نفهم لمـاذا ابو الهذيل يعتبر مسئولا من رمى بالسهم ومات قبل ان يقتل هذا السهم شخصا آخر [١] وهذا ما يفسر لنا قول ابى الهذيل ان الموتى يقتلون الأحياء الأصحاء الأشداء على الحقيقة دون المجاز [٢] فالفعل الذى بواسطته يصل السهم الى الشخص المقصود هو فعل متولد عن فعل اول صادر عن أرادة الرامى . وهكذا الأمر بكل الأفعال المتولدة عن هذا الفعل الأرادى الأول .

تقدير مسئولية الفاعل

الى اى حد يكون الفاعل الأول مسئولا عن الأفعال المتولدة عن فعله ؟ المعتزلة تعتبره مسئولا عن كل ما يتولد عن فعـــله الأرادى . ويقول ابو الهذيل ان الأنسـان مسئول عن كل ما يتولد عن فعل أرادى يدرك عواقبه [٣] وطبعا تقل المسئولية عند ما يضعف ادراك العواقب ويشاطر بشر بن المعتمر قول ابى الهذيل هذا . ولـكن نلاحظ ان ثمامة يزعم ان

(١) نفس المصدر ص ٧٨ — الأشعرى • مقالات ص ٤٠٢

(٢) نفس المصدر ص ٧٦ (٣) الاشعرى • مقالات ص ٤٠٢

الأفعال المتولدة لافاعل لها [١] ويرشدنا الشهرستانى عن غرض ثمامة فى قوله هذا فيقول : انه لجأ الى هذا القول حتى لايلزمه ان يضيف الأفعال المتولدة إلى الأموات [٢] فلم يكن ثمامة يعمم قوله هذا إذ أن من المستحيل أن يتصور معتزلياً مثل ثمامة ينكر الأفعال المتولدة كأنها صادرة عن فعل أول إرادى فاذا صح وأنكر ذلك لم يعد معتزلياً لأنه ينكر حينئذ القول بحرية الاختيار عند الانسان — وهو أساس العدل .

فموضوع التولد يؤدى بنا إلى اعتبارات خلقية سنفحصها فى حينها فى الجزء الثانى .

الحالة الثانية

الفعل الأرادى لم يدرك الغاية المقصودة بل ترتب عنه عواقب أخرى غير منتظرة ـ هذه الحالة متعلقة بالأفعال المتولدة بغير عمد ولا قصد إذ أن النتيجة لم تكن هى المقصودة .

يذكر لنا الأشعرى ثلاثة أمثلة فى هذا الصدد ويبين لنا رأى الاسكافى فيها وهى : إنسان يرمى نفسه فى نار أضرمها غيره أو يطرح نفسه على حديدة نصبها غيره أو يعترض سهما قد رمى به غيره بطفل حتى يدخل فيه . يبحث الاسكافى عن العلة الحقيقيـــة لهذه المعلولات فيقول : فى الحالة الأولى الأحراق فعل لمن رمى بنفسه فى النار وهو مسئول عن كل ما يترتب عن فعله هذا من حريق وألم وخلافه . وفى الحالة الثانية القتل فعل لمن وقع على

---

(١) البغـدادى . الفرق ص ١٥٧ ـ الاسـفرائيى . التبصـير فى الدين ص ٤٨ الشهرستانى . الملل جـ ١ ص ٧٧ (٢) الشهرستانى . الملل جـ ١ ص ٧٧

الحديدة المنصوبة . وفى الحالة الثالثة القتل فعل لمن اعترض السهم بالطفل وغير عن دخول السهم فى جسد الانسان . أما حركة السهم فى نفسه ففعل الرامى وأما الشق الحادث فى الصبي ففعل من اعترض السهم به إلا أن يكون المعترض للسهم بالطفل أزال السهم عن جهته التى كان يذهب فيها فى موضعه . فذلك فعله وإن لم يكن منه إلا نصب الصبي فحركة السهم فعل الرامى . وقال : إن نفذ السهم الصبي فأصاب شيئاً آخر كان الشيء الآخر قصته كقصة الذى اعترض السهم به من غير قصد الرامى فحكمه حكم واحد وإن كان السهم نفذ وأصاب شيئاً قد كان فى ذلك المكان قبل ارسال السهم فذلك فعل الرامى[1].

فالاسكافى يحدد علاقة وثيقة بين نقطة بداية العلة والحركات المختلفة التابعة لهذه العلة وكل مايترتب عليها من نتائج . فكل هذا هو عبارة عن مجموعة أفعال متولدة عن فعل أول . ولكن إذا كانت الأفعال المتولدة هكذا عن فعل أول غيرت اتجاهها الطبيعى بواسطة فعل آخر عاقل يصبح هذا الفعل الأخير علة لكل مايترتب على هذا التحويل ويصبح فى نفس الوقت مسئولا عن نتائج هذا التحويل.

فالمعتزلة عندما تبحث مسألة طبيعية ـ مثل مسألة العله ـ تتخطى دائما الميدان الطبيعى إلى الميدان الخلقى أو الميتافيزيقى ـ أمرها فى ذلك أمر أرسطو ـ ان مجموعة العلل والمعلولات فى الطبيعة خاضعة لقوانين ثابتة حتمية : كل معلول يتولد عن علة ويصبح علة لمعلول آخر وهكذا دواليك . ولكن فيما يختص بالميدان الخلقى الفعل الارادى هو علة أولى لمعلولات تتبع قوانينها

---

(١) الأشعرى : مقالات ص ٤١١

الطبيعية . ولما كان الفعل الإرادى تابع للعقل والإرادة فالإنسان مسئول عنه . ولكن عن هذا الفعل الإرادى تتولد أفعال أخرى . فالى أى حد نحن مسؤولون عن هذه الأفعال ؟ إن هذه المسألة مهمة جدا فى نظر المعتزلة إذ يتوقف عليها أصلهم فى العدل . سنفحصها فى الجزء الثانى الخاص بالإنسان والأخلاق .

٦ـ وجود علة خارقة الطبيعة

سبق وتكلمنا عن مبدأ الحتمية فى الطبيعة عند المعتزلة (انظر الباب الثانى الفصل الثانى رقم ١ ـ الفصل الثالث رقم ١١ والفصل الخامس رقم ١) لكن النظام ـ مع قوله بهذا المبدأ ـ يتكلم عن امكان خرقه . فيقول يمكن أن يفارق الشكل شكله الذى من طباعه الاتصال به إذا قهر على ذلك ومنع منه كما يمنع الحجر من الانحدار والماء من السيلان والنار من التلهب والارتفاع [١] وذلك يكون بواسطة قوة ترغم الأجسام على أن لاتقوم بأفعالها التى طبعت عليها فى الدنيا . إما إذا خلى الجسم وما من شأنه وطباعه لم يكن إلا أن يتصل الشكل بشكله ويقوم كل جسم بالفعل الذى طبع عليه.

مشاهدة أولى

يقول النظام : وجدت الحر مضادا للبرد ووجدت الضدين لايجتمعان فى موضع واحد من ذات أنفسهما فقلت بوجودى لهما مجتمعين أن لهما جامعا جمعهما وقاهراً قهرهما على خلاف شأنهما . وكذلك وجدت الإنسان يدخل النار على الماء البارد حتى يصيره فاترا ويجمع بينهما مع تضادهما وأن يجمع

(١) الخياط ـ الانتصار ص ٤٥

بين يبس التراب ورطوبة الماء حتى يعتدلا ويتماسكا . فما جرى عليه القهر والمنع فضعيف وضعفه ونفوذ تدبير قاهره فيه دليل على حدثه وعلى أن محدثا أحـــدثه واخترعه لايشبهه لأن حكم ما أشبهه حكمه فى دلالته على الحدث. وهذا القاهر هو الله(١) .

فكل خرق للقوانين السائدة الآن فى هذا العالم يتطلب وجود قوة سامية على هذه الطبيعة وهذه القوة هى التى كانت سببا فى قهر الأجسام على ماهى عليه فى هذا العالم وجعلتها خاضعة لقانون ثابت حتمى .

مشاهدة ثانية

يقول النظام : النار حر وضياء . والحر والضياء جسمان يجوز عليهما البقاء . والنار من شأنها العلو لأن الخفيف من شأنه العلو والثقيل من شأنه الانحدار إلى السفل . والخفيف إن خلى وما طبعه الله عليه علا ولحق بأعلى عالمنا هذا والثقيل إن خلى وماطبعه الله عليه نزل ولحق بأسفل عالمنا هذا (٢) فيكون عالمنا هذا عالما وسطا بين الأعلى والأسفل .

والنظام لايثبت فى العلو وفى السفل عالمين سوى عالمنـــا هذا يلحق بهما الخفيف والثقيل إذا خليا وما طبعا عليه بل إنه يعتبر عالمنا هذا كمنطقة وسطى تجتمع فيها العناصر من الطرفين وذلك بفعل القاهر لهـــا فإذا خلى الخفيف مما يحبسه فى هذا العالم ارتفع حتى العرش واتصـــل به والخفيف والثقيل مخلوقان والله وحده قديم أزلى وهو الذى قهر الخفيف والثقيل على

---

(١) نفس المصدر ص ٤٦ (٢) نفس المصدر ص ٣٩ و ٤٠

الاتصال بعضهما ببعض وهذا الاتصال ليس من طبعها .

إن قول النظام هذا يختلف تماما عن قول المنانية الذين يثبتون عالما للنور فى العلو وعالما للظلمة فى السفل سوى عالمنا هذا ويقولون أنهما غير ممتزجين وإن عالمنا هذا ممزوج من جزءين من ذينك العالمين وان العالمين بما حويا قديمان وأن الحادث هو مزاج هذا العالم فقط [١] .

كما وأن قول النظام يختلف عن قول الطبيعيين الذين يزعمون أنه توجد نار فوق الهواء تخلص اليها النيران المرتفعة فى الهواء وأن مسافة الهواء فى الارتفاع عن الأرض ستة عشر ميلا وفوقها نار متصلة بفلك القمر يلحق بها ما يرتفع من لهب النار [٢]. ان النظام لم يتكلم عن نار خصوصية تنضم اليها جميع الأجسام الخفيفة ومن ضمنها النفس عندما تخلى من شوائب هذا العالم ـ فهو أدخل فكرة الطفرة ليعلل المرور من عالمنا إلى عالم آخر لا متناهى لا يمكن الوصول اليه بالحركة العادية . وذلك العالم الآخر يختلف طبيعة عن عالمنا .

يستنتج من أقوال النظام هذه أن الأضداد لما تجتمع يكون ذلك مخالفا لطبيعتها ويتطلب هذا الاجتماع قوة خارقة لطبيعة كل ضد فى إمكانها أن توقف ما طبعت عليه الأجسام من فعل قبل اجتماعها وان تقهر هذه الأجسام على الاجتماع وان تجعلها خاضعة لقوانين ثابتة طالما هى مجتمعة هكذا . وهذه القوة السامية على كل الأجسام والتى ليس من فوقها قوة أخرى هو الله خالق ومدبر هذا العالم [٣].

(١) نفس المصدر ص ٤٠ (٢) البغدادى ، الفرق بين الفرق ص ١٢١

(٣) الخياط ، الانتصار ص ٣١

ان رأى النظام لا يختلف فى جوهره عن رأى باقى المعتزلة فيما يختص بمبدأ الحتمية فى هذا العالم . هذا المبدأ مصان عنده فقط هو يقول أن الحتمية مكتسبة من الله قاهر الأجسام على ما هى عليه من طباع فى هذا العالم اعنى أن الله جعل المزاج بين الأضداد ممكنا فى الطبيعة وهو غير ممكن خارج هذا العالم فكل علة طبيعية تعمل بمقتضى قانون حتمى فى هذا العالم وإذا خرجت الأشياء من هذا العالم أصبحت خاضعة لقوانينها الأولية التى كانت تعمل بمقتضاها قبل وجودها فى هذا العالم (اعنى القوانين الخاصة بها فى حالة العدم) . فالحتمية فى هذا العالم نتيجة لصفات الأجسام من جهة وللقهر الذى يؤثر عليها من قبل القاهر لها اعنى الله من جهة أخرى . وهكذا يكون النظام قد وسع نطاق الحتمية ونطاق العلة فى العالم .

الفصل السادس

المعانى

معمر هو أول معتزلى تكلم « بالمعانى » . ولجأ إلى هذه الفكرة ليعلل الصلة بين الجواهر والأعراض وليفسر الفرق بين عرض وعرض . فلما كانت هذه « المعانى » متعلقة بالجواهر والأعراض وجدنا أنه من الملائم عرضها هنا بعد الكلام عن الأجسام وأعراضها وعن الحركة والعلة .

١ ـ ما هى المعانى ؟

يوضح لنا الخياط معنى هـذا اللفظ عند معمر فيقول : لما وجد معمر جسمين ساكنين أحدهما يلى الآخر ثم وجد أحدهما قد تحرك دون صاحبه كان لابد عنده من معنى حله دون صاحبه من أجله تحرك وإذا كان هذا حكما صحيحا فلابد أيضا من معنى حدث له حلت من أجله الحركة فى أحدهما دون صاحبه وإلا لم يكن حلولها فى أحدهما أولى من حلولها فى الآخر . وكذلك أيضا ان سئلت عن ذلك المعنى لم كان علة لحلول الحركة فى أحدهما دون صاحبه قلت لمعنى آخر وكذلك أيضا ان سئلت عن ذلك المعنى كان جوابى فيه كجوابى فيما قبله [1] . فكل معنى يفسر بمعنى آخر لا إلى نهاية ـ

---

(١) الخياط . الانتصار ص ٥٥

هذا أيضا ما يعرضه لنا الأشعرى وغيره بخصوص المعانى عند معمر [١]

فكأن معمرا لجأ إلى فكرة « المعانى » ليعلل بواسطتها ما يميز عرض عن عرض كما أراد أن يعلل قيام الأعراض بالجواهر . والمعلوم أن الجواهر هى محل للأعراض . فيقول أن كل عرض يقوم بمحله لمعنى أوجب القيام وهذا المعنى يختص بمحله لمعنى سواه لا إلى نهاية [٢] . فالجواهر تتميز الواحد عن الآخر بالمعانى والأعراض قائمة بالجواهر لمعانى والأعراض يتميز الواحد عن الآخر منها بالمعانى أيضاً .

٢ – هل نفى معمر وجود الأعراض ؟

يذكر دى بور فى كتابه تاريخ الفلسفة فى الإسلام ما كتبه الشهرستانى عن معمر قائلا : زعم معمر أن الله لم يخلق شيئا غير الأجسام فاما الأعراض فإنها من اختراعات الأجسام اما طبعا كالنار التى تحدث الاحراق والشمس الحرارة والقمر التلوين واما اختيارا كالحيوان يحدث الحركة والسكون والاجتماع والافتراق . ويزعم أيضا معمر أن الأعراض لا تتناهى فى كل نوع وكل عرض قام بمحل فإنه يقوم به لمعنى [٣] . وينتهى دى بور إلى القول أن معمرا يقول أن الإعراض لا تتناهى إذ أنها فى حقيقة أمرها لا تعدو أن تكون اعتبارات ذهنية فى العقل الإنسانى . ومعمر من أصحاب مذهب المعانى فالحركة والسكون والمماثلة والمخالفة ونحوها كل هذه ليست

---

(١) الاشعرى . مقالات ص ٣٧٢ — ابن حزم — الفصل ج ٥ ص ٢٩
الشهرستانى . الملل ج ١ ص ٧٢ — البغدادى . الفرق ص ١٣٧
(٢) الشهرستانى . الملل ج ١ ص ٧٢ — البغدادى . الفرق ص ١٣٧
— ابن حزم . الفصل ج ٥ ص ١٤٧ (٣) الشهرستانى . نفس المصدر

شيئا بذاتها وليس لها إلا وجود ذهنى [1] .

لا يستخلص مما يحكيه الشهرستانى عن معمر هنا أن هذا الأخير زعم ان الأعراض هي مجرد اعتبارات ذهنية لاوجود لها حقيقة . بل بالعكس يعتبر معمر الأعراض حقيقية (أنظر الباب الثانى . الفصل الثالث رقم ٨) فقط هو ينكر وجود صــــفات حقيقية فى الله ويردها إلى معانى أعنى إلى مجرد اعتبارات ذهنية (انظر الباب الأول . الفصل الأول رقم ٦) ، وهو لجأ إلى القول بالمعانى حتى يعلل قيام الأعراض بالجواهر وحتى يعلل الفرق بين عرض وعرض . فما له وجود ذهنى هى المعانى فقط وليس الأعراض التى لها وجود حقيقى — وصفات الله هى معانى فى رأى معمر .

٣ - تعريف المعانى ووظيفتها

فحسب معمر يكون « المعنى » علة قيام العرض بالجوهر وعلة الفرق بين الأعراض . ولـكن كل علة فردية ادماجها فى مجموعة تفسر بمقتضاها العلل الفردية . فلفظ « معنى » عند معمر قريب من لفظ « علة » أو سبب . ومن البديهى أنه يمكننا أن نتدرج من علة إلى علة . والمثال الذى يقدمه لنا الخياط عن الحركة دليل كاف على امكان تسلسل العلل إلى مالانهاية . فقط ننتهى دائما إلى علة أولى أو إلى نظام تفسر بمقتضاه كل علة المعــــلول الآخر ولـكن فى مذهب المعتزلة الله هو نقطة بداية كل ماهو موجود . وإذا قال معمر إن الأعراض من اختراعات الأجســـام أما طبعا أن اختيارا فهو يعترف بوجود نقطة بداية لجميع الأعراض وهـــذه النقطة هى الوجود الذى يمنحه الله إلى المعدومات . وإذا أردنا أن نعرف لماذا قامت بعض

---

(١) دى بور . تاريخ الفلسفة فى الأسلام ص ٦٣ (ترجمة أبى ريده)

الأعراض ببعض الجواهر بدلا من الأخرى فيكون ذلك بواسطة المعانى أعنى لأسباب. كما وأن الأعراض تتغير لمعانى أعنى لأسباب. فسبب قيام العرض بالجوهر هو معنى حسب قول معمر. فإذا قلت مثلا أن الحرارة قائمة فى الجسم فيكون ذلك لمعنى أعنى لأن هذا الجسم من خصائصه أن يقبل الحرارة كما وأن هذه الميزة التى تميزه هى لمعنى آخر أعنى أنه قابل للحرارة لسبب ما وهلمـــا جرا. فكل معنى يفسر المعنى الآخر. وكل عرض وكل ظاهرة لها سبب أعنى لها معنى وجميع المعـانى متماسكة ومتسلسلة ولفظ معنى يدل على سبب أو علة وجود شيء لغاية معينة. فيمكننا تعريف هذه المعانى بأنها أسباب أو علل وجود الأعراض والظواهر فى الجواهر.

ويلاحظ أن معمرا لا يطلق أبداً لفظ معنى على العرض ذاته بل على ما هو سبب فى قيام العرض بالجوهر وعلى ما يميز عرض عن عرض. نعم ان « المعنى » اعتبار ذهنى إذ أنه علة أو سبب. وهل يوجد مقـابل حقيقى للفظ « علة »؟ أليست العـــلة مجرد تصور عقلى ومجرد رابطة عقلية بين الظواهر وتثبت التجربة صحة أو غلط هذه الرابطة؟

وبناء على ما تقدم يكون معمر واقعيا مثل باقى المعتزلة بالرغم من قوله بالمعانى التى هى علل ذهنية يفسر بها قيام الأعراض فى محلها. ولمـا كانت صفات الله غير حقيقية فى ذاته تعالى أطلق عليها معمر لفظ معانى وقال: ان الله عالم بعلم وان علمه كان لمعنى والمعنى كان لمعنى لا إلى غاية وكذلك فى سائر الصفات [١]. والمعنى كما بينا هو مجرد اعتبار ذهنى. فـــلا يوجد أى اختلاف جوهرى بين موقف معمر وموقف باقى المعتزلة من التوحيد. اللهم إذا كان الاختلاف فقط فى الألفاظ وليس بما تؤدى اليه هذه الألفاظ

---

(١) الأشعرى . مقالات ص ١٦٨

الفصل السابع

الحـــال

أدخل معمر فكرة « المعانى » ليعلل قيام الأعراض بالجواهر كما أنه أطلق هذا اللفظ على صفات الله . ولكن وجد أبو هاشم بن الجبائى أن فى « المعانى » تسلسل لا نهاية له وإنها لا تفى بالغرض الذى من أجله لجأ معمر إليها لذلك استبدلها الجبائى « بالحال » وكان أول من تكلم به .

١ — العلاقة بين الماهية والعرض والصفة

يميز أبو هاشم نوعين من الأحوال : الأول هو ما يعلل والثانى هو مالا يعلل .

ا — وما يعلل فهو إحكام لمعان قائمة بذوات ولما كان الحكم تعبيراً عن علاقة بين حدين فتكون هذه المعانى مضافة إلى الذوات ومتميزة عنها . فما يعلل من الأحوال هى الأحكام التى نطلقها على الأعراض القائمة بالجواهر مثل قولنا هذا الحى عالم قادر مريد سميع الخ . فكلها صفات زائدة على الذوات . وهذا قريب من القضايا التركيبية عند كنط .

ب — وما لا يعلل من الأحوال هى صفات ليست إحكاما للمعانى مثل صفات الله فهى ليست أحكاماً إذ أن الحكم يبين علاقة بين حدين وفيما يختص بالصفات لا يوجد حدان حتى تنشىء بينهما علاقة ويكون هناك حكم .

فهذه الصفات هي أحوال للذات . وهذا قريب من القضايا التحليلية عند كنط كقولنا الجوهر متميز أو موجود الخ [١] .

٢ - تعريف الحال

فالحال ، حسب أبي هاشم ، هو حكم على علاقة بين جوهر وعرض أو بين ماهية وصفة ـ ويقول الشهرستانى أن الأحوال عند المثبتين لها ليست موجودة ولا معدومة [٢] فهى ليست أشياء ولا توصف بصفة ما ويقول أبو هاشم إن الأحوال ليست معلومة على حيالها وإنما تعلم مع الذوات ـ وهذا بديهى لأن الحكم الذى يعبر عن علاقة بين حدين لا يوجد إلا إذا كان هناك حدان ولو غاب الحدان فلا يمكن الحكم وإذا وجد الحدان أمكن الحكم عليهما [٢] .

٣ ـ الحال ينطبق على الانواع والاجناس

يعجب الشهرستانى من مثبتي الأحوال لأنهم جعلوا الأنواع مثل الجوهرية والجسمية والعرضية واللونية أشياء ثابتة فى العدم لأن العلم قد تعلق بها والمعلوم يجب أن يكون شيئاً حتى يتوكأ عليه العلم . ثم هى بأعيانها ـ أعنى الجوهرية والعرضية واللونية والسوادية الخ أحوال فى الوجود [٣] . إن موقف أبى هاشم هذا يتفق تماماً مع مذهب المعتزلة وهو الوجودية المسرفة [٤]

---

(١) الشهرستانى . نهاية الاقدام ص ١٣٢

(٢) نفس المصدر ص١٣٢

ملحوظة ـ قال من أثبت الحال ان الذوات كلها متساوية فى أنفسها وانما تمايز الذوات بعضها عن بعض بالأحوال القائمة بها (جلبى . شرح المواقف ص ٣١٩)

(٣) الشهرستانى، نهاية الاقدام ص١٦١ (٤) انظر الباب الثانى الفصل الأول رقم ١١

ولما كانت الأنواع والأجناس معلومة فهى ثابتة ثم أن هذه الأجناس هى « أحوال » للكائن . فاذا قلنا مثلا أن هذا الشىء ملون نكون قد أثبتنا فيه حالا وهو اللونية .

٤ ـ الحال هو حكم

يقول مثبتو الأحوال : لم نقل على الاطلاق أن الحال شىء ثابت على حياله موجوذ فان الموجود المحدث إما جوهر وإما عرض وهو ليس أحدهما بل هو صفة معقولة لهما فإن الجوهر قد يعلم بجوهريتـــه ولا يعلم بحيزه وكونه قابلا للعرض : والعرض يعلم بعرضيته ولا يخطر بالبال كونه لوناً ثم يعرف كونه لوناً بعد ذلك ولا يعرف كونه سواداً أو بياضاً إلا أن يعرف والمعلومان إذا تمايزا فى الشىء الواحد رجع التمايز إلى الحال (١) فيتضح من هذا القول أن الحال هومجرد علاقة بين ماهية وعرض أومجرد حكم يدل على مناسبة أو عدم مناسبة بين حدين .

ولما كان الحال هو حكم يكشف عن أحد خصائص الجوهر أوالعرض فبعض هذه الخصائص ما يعلم بديهة بدون أى برهان مثلا نحن نعلم حتما أن المتحرك متحرك وانه إن لم يتحرك لم يعد متحركا . فتوجد اذن أحوال معلومة بالضرورة دون أى تجربة وتوجد أحوال أخرى تعلم بالنظر مثلا نحن نعلم بالنظر أن المتحرك يتحرك بواسطة حركة صادرة من محرك معين. فالأحوال الدالة على صفات جوهرية تعلم بالضرورة بينما الأحوال الدالة على صفات عرضية فى الجواهر تعلم بالنظر والتجربة (٢).

---

(١) الشهرستانى . نهاية الاقدام ص ١٣٦ (٢) نفس المصدر

٥ – الفرق بين الاحوال والمعانى

يقول مثبتو الأحوال : أن الحركة مثلا علة لكون الجوهر متحركا . وكذلك القدرة والعلم وجميع الأعراض . ومن البديهى أن العلة توجب المعلول لا محالة فلا يخلو إما أن توجب العلة ذاتها وإما شيئاً آخر وراء ذاتها ويستحيل أن يقال توجب ذاتها فان الشيء الواحد من وجه واحد يستحيل أن يكون وجباً وموجباً لنفسه وإن أوجب أمراً آخر فذلك الأمر إما ذات على حيالها اما صفة لذات ويستحيل أن يكون ذاتاً على حيالها فإنه يؤدى إلى أن تكون العلة بايجابها موجدة للذوات وتلك الذوات أيضاً علل وهو محال. فأنه يؤدى إلى التسلسل مثل ما هو الأمر فى المعانى التى قال بها معمر . فيتعين أنه صفة لذات وذلك هو الحال (١) فأمكنهم القول بالحال بفضل التميز الذى أوجدوه بين الجوهر والعرض والعلة .

ثم يقول أيضا مثبتو الأحوال أن الشيء يعلم مع غيره لا على حياله كالتأليف بين الجوهرين والمماسة والقرب والبعد فان الجوهر الواحد لا يعلم فيه تأليف ولا مماسة ما لم ينضم اليه جوهر آخر وهذا فى الصفات التى فى ذوات وأعراض تتصور فكيف فى الصفات التى ليست بذوات بل هى أحكام الذوات (٢) ؟

وهم يذهبون إلى أبعد من ذلك فى تطبيق الأحوال على الأجناس فيقولون إن السواد والبياض مثلا مشتركان فى قضية وهى اللونية والعرضية أعنى أن السواد والبياض تابعان لجنس واحد وهو اللون . ولما نقول أن اللون يجوز

---

(١) الشهرستانى . نهاية الاقدام ص ١٣٦ (٢) نفس المصدر

أن يكون أسود أو أبيض نكون قد أثبتنا حالين اثنين للون . ثم يختلف البياض عن السواد لأن قابضية البصر التى يسببها اللون الأبيض تختلف عن القابضية التي يسببها اللون الأسود ـ ويمكننا أن نفسر هذا المثل بواسطة الأحوال فنقول إن السواد حال للونية (واللون هو جنس تشترك فيه جميع الألوان) ثم السواد يتميز عن باقى الألوان بقابضية معينة للبصر وهذه القابضية هى أيضاً حال آخر للسواد . ويتضح من ذلك أننا لجأنا إلى « حالين » فى تعريفنا للون الأسود : الحال الأول هو تحديد الجنس التابع له السواد والحال الثانى هو تحديد الفرق النوعى الذى يميز اللون الأسود عن باقى الألوان .

٦ - تعريف آخر للحال

ومن هنا يتضح لنا معنى تعريف الحال بأنه الحقائق الذاتية فى الأجناس والأنواع [١] فالحال يكون وجه من أوجه الذات . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول أن صفات الله هى أحوال كما وأن الحال هو عرض من أعراض الجوهر . وهنا نلمس محاولة مثبتى الأحوال فى وضع الأنواع والأجناس فى حدود ثابتة متميزة حتى وفى حالة العدم .

٧ - مصدر فكرة الحال

يحاول الشهرستانى أن يذكر لنا مصدر هذه الفكرة عند المعتزلة فيقول : « سمع المعتزلة كلاماً من الفلاسفة وقرأوا شيئاً من كتبهم وقبل الوصول إلى كنه حقيقته مزجوه بعلم الكلام غير النضج وذلك أنهم أخذوا من أصحاب

---

(١) نفس المصدر ص ١٥٨

الهيولى مذهبهم فيها فكسوه مسئلة المعدوم وأصحاب الهيولى على خطأ بين من اثبات الهيولى مجردة عن الصورة وأخذوا من أصحاب المنطق والالهيين كلامهم فى تحقيق الأجناس والأنواع والفرق بين التصورات فى الأذهان والموجودات فى الأعيان (١) .

فيكون أثر أرسطو وأفلاطون واضحاً جلياً على المعتزلة القائلين بالحال ولا سيما على أبى هاشم بن الجبائى . وفعلا ألم يلجأ أبو هاشم إلى الأحوال حتى يضع الأنواع والأجناس فى حدود ثابتة مثل ما فعل أفلاطون بالمثل . نعم إن معمراً كان قد سبق أبى هاشم فى هذه المحاولة عندما قال بالمعانى ولكن أبو هاشم أوضح فكرة المعانى ومنع التسلسل فيها .

وإذاً رد ابو على الجبائى والد أبى هاشم الأحوال التى قال بها ابنه فذلك لأنه كان يعتبر أن التميز الموجود بين الماهيات المعدومة كاف ولا لزوم للأحوال لإثبات هذا التميز والفرق بينها ولكن حاول أبو هاشم أن يفسر هذا الفرق فى حالة العدم وفى حالة الوجود حتى يثبت الأنواع والأجناس فى حدود ثابتة فهيأ الطريق الى التعريف بواسطة الجنس الأقرب والفرق النوعى . وأرسطو كان قد فهم التعريف هذا الفهم .

ولنذكر هنا أن كتاب المقولات وكتاب التحليلات الأولى وكتاب العبارة لأرسطو كان قد ترجمها حنين بن اسحق قبل عهد الجبائى وابنه فاسترشد أبو هاشم بمنطق أرسطو وبمثل أفلاطون . والمجهود الذى بذله ابو هاشم كبير واضح .

---

(١) نفس المصدر ص ١٥٨ و ١٦٠

خاتمة الباب الثانى

إن جل هم المعتزلة كان الدفاع عن التوحيد الخالص لذلك قالوا إن الله لم يمنح إلا الوجود فقط للماهيات المعدومة التى فى إمكانها أن توجد ولا يقولون بأى تشابه بين ماهية الله وماهية العالم سوى الوجود الذى يمنحه الله للمعدومات ثم يقولون إن المخلوقات التى مرت من العدم إلى الوجود بأمر الله المعبر عنه بلفظ « كن » خاضعة لقوانينها الخاصة بها وهى قوانين ثابتة لا يمكنها أن تتغير .

وبعد ما فسرت المعتزلة هكذا خلق العالم بحثت فى تكوينه الطبيعى المادى ولكن هنا نلحظ إختلافا فى الآراء على نقط لا تمس جوهر التوحيد لذلك نجد حلولا مختلفة فيما يتعلق بالجسم الطبيعى . مثلا منهم من قال بالجزء الذى لا يتجزأ ومنهم من نفى ذلك القول مثل النظام وأدخل آراء جديدة فى الفكر الاسلامى مثل القول بالطفرة .

وبجانب مسألة تكوين الأجسام بحثت المعتزلة مسألة الحركة والعلة . فقط يلاحظ أنهم ينظرون إلى المسائل الطبيعية نظرة فيها صبغة ميثافيزيقية فهم يفحصون مسألة الحركة والسكون والعلة والحتمية فى الطبيعة على ضوء قولهم بأن الخلق هو مرور من العدم الى الوجود (كما فهموه) ثم ينظرون الى هذه المسائل بالنسبة إلى علم الله وقدرته . وفيما يختص بمسألة الأفعال المتولدة نجدهم ينظرون اليها نظرة خلقية أكثر مما هى نظرة طبيعية .

اذا فحصت المعتزلة بعض المسائل الطبيعيـــة فهم لا يتجاهلون أبداً الاعتبارات الميثافيزيقية والخلقية . لذلك جاءت أبحاثهم فى الطبيعة مشبعة بروح سامية على الأمور الطبيعية المحضة . فهم يلمسون الميدان الطبيعى المادى بأيدى تقودها نظرات نحو الميدان الألهى والخلق متخذين العقل كوسيلة للتوفيق بين الميدانين . ولم يألوا جهداً فى طلب العون ممن سبقهم من المفكرين سواء من اليونانيين أو من الفرس أو من المسيحيين . كما أننا نجدهم يهتمون فى تعليل وتنظيم العلاقات بين الجواهر وأعراضها فأحدثوا القول بالمعانى والأحوال .

ومن البديهى أن الميدان الطبيعى لايكون وحده جميع الخليقة بل يوجد هناك ميدان آخر خاص بالنفس الناطقة يجب بحثه بالطرق الملائمة له . وهذا الميدان أساسه الأصل الثانى للإعتزال وهو « العدل » . وهذا ما سنبحثه فى الجزء الثانى إن شاء الله .

(تم)

أهم المراجع

﴿ أولا — العربيــة ﴾

١ — الخياط : كتاب الانتصار والرد على ابن الروندى الملحد ـ القاهرة ١٩٢٥
٢ — القاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة ـ (طبعة الهند) ـ مطاعن القرآن
٣ — ابو رشيد سعيد النيسابورى : آراء البصريين والبغداديين فى مسائل الجوهر ـ ليدن ١٩٠٢
٤ — احمد أمين بك : فجر الاسلام ـ القاهرة ١٩٤١
ضحى الاسلام ـ القاهرة ١٩٣٨ ـ ثلاثة أجزاء
٥ — الاشعرى ـ الامام ابو الحسن بن اسماعيل ـ كتاب مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ـ استانبول ١٩٢٩
٦ — البغــدادى ـ الامام عبدالقاضى ٤٢٩ هـ ـ الفرق بين الفرق ـ القاهرة ١٩١٠ — أصول الدين استانبول ١٩٢٨ — مختصر الفرق بين الفرق للرسعنى ـ القاهرة ١٩٢٤
٧ — الغزالى ـ ابو حميد محمد بن محمد ٥٠٥ ـ كتاب الاقتصاد فى الاعتقاد القاهرة ١٩٠٩
٨ — الايجى — القاضى عبدالرحمن بن احمد — كتاب المواقف فى علم الكلام القاهرة ١٣٥٧ هـ
٩ — الاسفرائينى — التبصير فى الدين — القاهرة ١٩٤٠
١٠ — الجاحظ — ابو عثمان عمرو بن بحر — كتاب الحيوان القاهرة ١٣٢٣ هـ (البيان والتبيين) القاهرة ١٩٢٦ (استحقاق الامامة ورسالة فى بنى امية)
١١ — الجرجانى (السيد الشريف على بن محمد) شرح المواقف استانبول ١٢٨٦ هـ

١٢ — الملطى — ابو الحسن محمد بن احمد — كتاب التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع (صححه ونشره سفن ديدرينغ)

١٣ — المسعودى — ابو الحسن على بن الحسين بن على ٣٤٥ هـ — مروج الذهب القاهرة ١٣٤٦ هـ جزءان .

١٤ — النوبختى — ابو محمد الحسن بن موسى — كتاب فرق الشيعه استانبول ١٩٣١

١٥ — القاسمى — السيد جمال الدين القاسمى الدمشقى — كتاب تاريخ الجهمية والمعتزلة — القاهرة ١٣٣١ هـ

١٦ — القفطى — الوزير جمال الدين أبو الحسن على بن القاضى الأشرف يوسف ٦٤٦ هـ — اخبار العلماء بأخبار الحكماء — القاهرة ١٩٠٨

١٧ — الرازى — فخر الدين محمد عمر — محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين القاهرة ١٣٢٣ هـ

١٨ — السيلكوتى — شرح المواقف ٨ أجزاء

١٩ — الشهرستانى — ابن ابو الفتح محمد بن أبى القاسم عبد الكريم بن أبى بكر احمد سنة ٥٤٨ هـ — الملل والنحل على هامش ابن حزم — القاهرة ١٣٤٧ هـ — نهاية الاقدام فى علم الكلام — اكسفورد ١٩٣٤

٢٠ — اليافعى — أبو محمد عبد الله بن أسعد — مرهم العلل المعضلة فى دفع الشبهة والرد على المعتزلة — كلكتا ١٩١٠

٢١ — ابن أبى حديد المعتزلى : شرح نهج البلاغة

٢٢ — ابن ابى أصيبعة : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء

٢٣ — ابن المرتضى (احمد بن يحيى ٨٤٠) المنية والأمل - حيدر أباد ١٩٠٢م

٢٤ — ابن النديم — محمد بن اسحق ٣٨٥ هـ الفهرست — القاهرة ١٩٢٩

٢٥ — ابن حزم — ابو محمد على بن احمد بن سعيد ٤٦٥ هـ — الفصل فى الملل والأهواء والنحل — القاهرة ١٣٤٧ هـ

٢٦ — ابن خلدون — عبد الرحمن بن محمد ٨٠٨ — المقدمة — طبعة القاهرة

٢٧ — ابن خلكان (٦٨١ هـ) وفيات الاعيان ـ القاهرة ١٢٧٥ هـ - ١٨٥٨
٢٨ — ابن رشد — القاضى محمد بن احمد ٥٩٥ هـ — الكشف عن مناهج الأدلة — القاهرة ١٩٣٥
٢٩ — ابو ريده — الدكتور محمد عبد الهادى — ابراهيم بن سيار النظام القاهرة ١٩٤٦ — ترجمة كتاب الذرة لبينس
٣٠ — ابن قتيبة — ٢٧٦ هـ — عيون الأخبار — القاهرة ١٩٢٤
٣١ — يوسف كرم — تاريخ الفلسفة اليونانية — القاهرة ١٩٣٦
تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط ـ القاهرة ١٩٤٦

ثانيـــاً : الافرنجية

Abdus Subhan - The relation of God to time and space as seen by the motazilites « in Revue Islamic culture, Hayderabad. April 1943 ».

De Boer- History of Philosophy in Islam; London 1933.

Carra de Vaux - Les penseurs de l'Islam «1921-1926».

Dugat G - Histoire des philosophes et de théologiens musulmans « Paris 18:8 ».

Encyclopédie de l'Islam.

Galland - Essai sur les moutazilites « Paris 1906».

Goldziher - Le dogme et la loi en Islam.

Steiner «Henrich» - Mémoire sur les Motazilites «1865».

قاموس الاعلام

(ب)

(ث)

(ج)

(ح)

(خ)

(د)

(ر)

(ز)

(و)

(لا)

(ى)

* * *

فهرس

صفحة

صفحة

الباب الثانى ـ العـــالم

صفحة

صفحة

تم طبع هذا الجزء فى أغسطس سنة ١٩٥٠

تصحيح خطأ

الصفحة	السطر	الخطـــأ	الصواب
٣	٥	فسلفة	فلسفة
٨	١٧	بين ٢٠٠ و ١٢٨	بين ٢٠٠ و ٢١٨
٨	١	المتوفى ٥٢٠ ﻫ	٢٥٠ ﻫ
٨	٢	المتوفى ٢٥ ﻫ	٢٥٦ ﻫ
٨	٣	بين ٢٢٨ و ٣٣٣	بين ٢٢٨ و ٢٣٣
٨	٥	٣٠٣ ﻫ و ٩٥ م	٣٠٣ ﻫ و ٩١٥ م
٨	٧	م ١٢٣ ﻫ	٣٢١ ﻫ
٨	١٣	المتوفى ٢٢٦	المتوفى ٢٣٦
٩	٩	احمد ابن خابط	احمد بن خابط
١٧	١١	ان ابي الهذيل	ان ابا الهذيل
٢٢	١٦	طبيعة	طبيعية
٢٤	٢	ابو عمر	معمر
٢٦	٦	بيتون	بيثون
٢٧	٣	بشر	بشرا
٢٨	٩	معن ابو النميزى	ابو معن النميرى
٢٨	١٧	ج ٣ ص ١٢٦	ج ٣ ص ١٤٦
٢٩	٦	وصحبه	وصحب
٣٢	١٩	الفهرست ج ٤	الفهرست ص ٤
٤٧	٩	كونه ذاتيا	كونه ذاتا

الصفحة	السطر	الخطـــأ	الصواب
٤٩	١٦	يزعم انه	يزعم أن
٥٠	٣	الهمزة الذى	الهمزة التى
٥٢	١٩	كما تقال	كما يقال
٥٤	٦	وكان واصل	كان واصل
٥٨	١٦	الاول فى الصفة	الأول نفى الصفة
٥٨	١٨	فهى بعينها	فتكون هى بعينها
٦٥	١	منذ الأزلى	منذ الأزل
٦٥	٧	اذا افترق	اذا اقترن
٦٧	١٥	نخير الله	يخبر الله
٧٣	٩	وماْ يقدر	وما يقدر
٧٧	٤	ان يفعله أم	ان يفعله تعالى أم
٧٩	١٦	هذا مصدد	هذا الصدد
٨٤	٧	ايصا	ايضا
٨٥	١	دقوع	وقوع
٩٠	١	اضطررا	اضطرارا
٩٤	١٣	نتحقق	تتحقق
٩٥	٢٠	هو اراءة	ارادة
١٠٢	٥	للانسان	لأنسان
١٠٢	١٠	لطفة	لطفه
١٠٧	٤	فهو مكلما	فهو مكلم
١٢٠	١٧	افلاطون	أفلوطين
١٣٢	١٤	خالية عن	خالية من

الصفحة	السطر	الخطـــأ	الصواب
١٣٦	١٠	قضياهم	قضاياهم
١٣٦	١٦	تاما فى خلق	تاما عن خلق
١٣٩	٦	هو عبارة	هى عبارة
١٤١	١٥	اذ قلنا	اذا قلنا
١٦٤	٥	تتولدان	تتولد
١٦٦	٩	النسبية	النسبة
١٦٦	١٣	اذا جزءا	اذا جزئت
١٨٨	٦	(٥)	(٤)
١٩٣	١٩	كلا الحالتين	كلتا الحالتين
١٩٥	١٣	والحركة تولد	وان الحركة تولد
١٩٨	١٦	بلاد لا متناهى	بلاد لا متناهية
٢٠٥	١٥	لماهيته	لماهية
٢٠٥	١٨	لا متناهى	لا متناهيا
٢٠٨	٨	الذى تصدر	الذى يصدر
٢١١	١١و١٢و١٩	مسؤولة ـ مسؤولا	مسئولة ـ مسئولا
٢١٢	٥	مسؤولا	مسئولا
٢١٢	١٨	بينهم	بينهما
٢٢٣	١٢	فردية ادماجها	فردية يمكن ادماجها
٢٢٣	١٨	ان اختيارا	اما اختيارا

